

UNIVERSIDADE DE PASSO FUNDO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO

Fernando Dala Santa

**A EDUCAÇÃO COMO MEDIADORA ENTRE FILOSOFIA E
POLÍTICA NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO**

Passo Fundo

2019

Fernando Dala Santa

A EDUCAÇÃO COMO MEDIADORA ENTRE FILOSOFIA E
POLÍTICA NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação, da Faculdade de Educação, da Universidade de Passo Fundo, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Educação, sob a orientação do Prof. Dr. Angelo Vitório Cenci.

Passo Fundo

2019

Dedico este trabalho à minha esposa, Vivian, à minha mãe, Marlene e à pequena Ana Clara, um sopro de esperança nesses tempos difíceis.

Agradeço à Coordenação, Professores, Funcionários e colegas discentes do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo, em especial ao Prof. Dr. Angelo Vitório Cenci, por ter aceitado o desafio de orientar a minha pesquisa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de estudos concedida no Programa de Suporte à Pós-Graduação de Instituições Comunitárias de Ensino Superior (PROSUC), que tornou possível a realização do meu curso de Doutorado, e pela bolsa concedida por meio do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE), que viabilizou o período de estágio doutoral na *Universidad Carlos III de Madrid*.

Ao *Instituto de Estudios Clásicos sobre la Sociedad y la Política "Lucio Anneo Séneca"* da *Universidad Carlos III de Madrid*, por ter permitido a realização da minha pesquisa no âmbito do *Grupo de Investigaciones sobre el Pensamiento Político y el Derecho Antiguos y su Recepción – Nomos*.

Aos Profs. Dr. Francisco Lisi e Dr. Michele Curnis da *Universidad Carlos III de Madrid*, pela acolhida tão necessária em um país estrangeiro e pelas preciosas orientações e indicações de leitura.

Aos Profs. Dr. Cláudio Almir Dalbosco, Dr. Jayme Paviani, Dr. Miguel da Silva Rosseto, Dr. Miguel Spinelli e Dr. Odair Neitzel, por terem aceitado participar das bancas de Qualificação e Defesa e pelas valiosas sugestões.

Aos meus pais, Darci e Marlene, meu irmão, Fabrício e minha cunhada, Bianca, que estiveram sempre ao meu lado nessa caminhada.

E de modo especial à minha esposa, Vivian Baroni, por todo o seu amor, paciência, companheirismo, dedicação e incentivo.

“Quando mencionamos Platão, não nos referimos a alguma coisa do passado, facilmente rotulável na história da filosofia, como se dá com tantos outros nomes que, antes e depois dele, trabalharam na elaboração do pensamento filosófico do Ocidente, mas tratamos da própria essência das coisas e da natureza do homem em universal. Neste domínio restrito, o que é válido para sua época também se aplica à história conturbada do nosso tempo”.

(NUNES, 1973, p. 221)

“Na República, a filosofia, a educação e a política são indissolúveis”.

(PAVIANI, 2016, p. 14)

“Ora, o maior dos castigos é ser governado por quem é pior que nós, se não quisermos governar nós mesmos”.

(PLATÃO, *Rep.* 347c)

RESUMO

O presente trabalho é o resultado de uma pesquisa teórico-bibliográfica de cunho hermenêutico e investiga o modo como se articulam política e filosofia na configuração do Estado ideal descrito na *República* de Platão. Defendemos a hipótese de que Platão encontra, por meio da educação, uma via para congregar filosofia e política, tornando o anseio por uma *pólis* racionalmente constituída um intento humanamente factível. Sob este viés não podemos ler a *República* isolada do contexto material e sócio-intelectual em que foi gerada, tampouco absolutizar aspectos de ordem transcendente, que fazem do diálogo mera teorização vazia, vertida em proposição utópica ou dogmática. Tendo por fio condutor a busca pela essência da justiça, a *República* estabelece a necessidade de uma profunda e radical reforma na *pólis*, o que leva o diálogo à premência de um Estado perfeitamente constituído a servir como antítese dos modelos políticos inautênticos. Isso faz com que a crítica platônica à degenerada democracia ateniense ganhe contornos decisivos. O único modo de efetivar a aproximação entre idealidade e materialidade é a elevação da sabedoria ao *status* de legitimadora do poder. O primado de um governo filosófico revela-se a pedra de toque de toda a estrutura argumentativa político-educacional da obra, a ser garantido por um modelo educacional criteriosamente estabelecido. O governante-filósofo, ao final do processo formativo, teria em graus equânimes o conhecimento teórico da filosofia e o domínio da técnica política em suas feições práticas. Conclui-se que é a educação que une e harmoniza política e filosofia, aproxima o homem da sua porção divina e faz da *Kallípolis* um projeto factível na essência dos seus pressupostos fundamentais. Em suma, na *República* a educação configura a condição real para a edificação da Cidade ideal.

Palavras-chave: Platão, *República*, educação, política, filosofia, Cidade ideal.

ABSTRACT

The present work is the result of a theoretical and bibliographical research of hermeneutic nature that investigates the way in which politics and philosophy are articulated in the configuration of the ideal State described in the Plato's *Republic*. We defend the hypothesis that Plato finds through education a way to bring politics and philosophy together, making the yearning for a rationally constituted *pólis* a humanly feasible attempt. Under this bias, we can not read the *Republic* isolated from the material and socio-intellectual context in which it was generated, nor to absolutize aspects of a transcendent order that make dialogue merely empty theorized, expressed in a utopian or dogmatic proposition. Having as its guiding principle the quest for the essence of justice, the *Republic* establishes the need for a profound and radical reform in the polis, which leads the dialogue to the urgency of a perfectly constituted state to serve as the antithesis of inauthentic political models. In this context, the Platonic critique of the degenerate Athenian democracy gains decisive contours. The only way to bring about the approximation between ideality and materiality is the elevation of wisdom to the status of legitimizing power. The primacy of a philosophical government is the cornerstone of the entire argumentative political-educational structure of the work, to be guaranteed by a carefully established educational model. The philosopher-ruler, at the end of the formative process, would have in equal degrees the theoretical knowledge of philosophy and the mastery of political technique in its practical features. It is education that unites and harmonizes politics and philosophy, brings man closer to his divine portion and makes *Kallípolis* a feasible project in the essence of its fundamental presuppositions. In short, in the *Republic* education constitutes the real condition for the building of the ideal City.

Keywords: Plato, *Republic*, education, politics, philosophy, ideal City.

LISTA DE ABREVIATURAS

Textos de Platão

Alc. I – Alcibíades I

Apol. – Apologia de Sócrates

Ban. – Banquete

Cárm. – Cármides

Crát. – Crátilo

Crít. – Críton

Eutid. – Eutidemo

Híp. Maior – Hípias Maior

Híp. Menor – Hípias Menor

Fil. – Filebo

Gór. – Górgias

Laq. – Laques

Mên. – Mênon

Menex. – Menexeno

Parm. – Parmênides

Pol. – Político

Prot. – Protágoras

Rep. – República

Sof. – Sofista

Teet. – Teeteto

Tim. – Timeo

Textos de outros autores

Aristóteles

Const. – Constituição dos atenienses

E.N. – Ética a Nicômaco

Fís. - Física

Met. – Metafísica

Xenofonte

Mem. – Memoráveis

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	10
1 AS ESPECIFICIDADES DA ESCRITA DIALÓGICA E O MODO COMO PRETENDEMOS INTERPRETAR OS TEXTOS PLATÔNICOS	19
1.1 A presença de Sócrates na filosofia platônica e o nascimento do diálogo como gênero filosófico e literário	19
1.2 A escrita dialógica ou a inapreensível mensagem do diálogo platônico	27
1.3 Entre dogmatismo, idealismo e concretude histórica: por uma leitura que não negligencie os aspectos político-educacionais da filosofia platônica	35
1.4 Breve referência à questão das “doutrinas não-escritas”	48
2 O CARÁTER POLÍTICO-EDUCACIONAL DA FILOSOFIA PLATÔNICA: A REPÚBLICA E O SEU CONTEXTO	54
2.1 Algumas considerações acerca da <i>República</i> no conjunto do <i>corpus</i> platônico	54
2.2 O Contexto do projeto político-educacional da <i>República</i> : a premência de uma profunda reforma na <i>pólis</i>	63
2.3 Fundamento e significado da crítica platônica à democracia	77
3 DA DISCUSSÃO SOBRE A JUSTIÇA NASCE A PREMÊNCIA DE UM ESTADO IDEAL	95
3.1 O Livro I: significado e importância para a discussão político-educacional da <i>República</i>	95
3.2 Céfalo e Polemarco ou os traços apolíticos da moral tradicional.....	102
3.3 O imoralismo realista de Trasímaco	107
3.4 Gláucon e Adimanto ou a retomada do desafio trasimaqueano: a justiça no Estado e no indivíduo.....	123
4 A ESSENCIALIDADE DO PROJETO POLÍTICO-EDUCACIONAL DA REPÚBLICA	137
4.1 A <i>República</i> pode ser considerada uma utopia?	137
4.1.1 A Cidade sã ou a verdadeira utopia platônica	149
4.2 A Cidade ideal como paradigma	153
4.3 O governo filosófico ou a sabedoria como legitimadora do poder político	169
4.3.1 Educação, política e filosofia na <i>República</i>	177
CONSIDERAÇÕES FINAIS	186
REFERÊNCIAS	190

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A influência de Platão na tradição ocidental é imensurável em todos os campos, e não são difíceis de perceber os motivos de um alcance tão vasto e de um legado tão duradouro. Apesar dos quase vinte e cinco séculos que nos separam do contexto sócio-histórico ao qual o filósofo remete, e do colossal acervo bibliográfico a ele dedicado, ainda encontramos eloquentes centelhas da força vital que fez da sua obra um marco na história do pensamento. Contudo, o grau de interesse pelos textos platônicos não significa, em absoluto, que eles foram historicamente bem compreendidos. As razões para tal descompasso são de ordem diversa. A principal se refere ao modo peculiar que Platão escolheu para transmitir seu pensamento: o diálogo filosófico, de feições dramáticas, quase teatrais. Ao se negar a uma transmissão filosófica prosaica, Platão sinaliza o caráter não linear da sua filosofia e a impossibilidade de abordagens que sedimentem a fluidez do pensamento dialético em forma de doutrina. Tal condição nos apresenta um amálgama teórico difícil de ser interpretado, obra de um autor genial que se faz múltiplo e não permite uma apreensão simples. Platão é, ao mesmo tempo e com a mesma intensidade, racional e idealista, retrógrado e inovador, prático e asceta, progressista e reacionário, filósofo e poeta, político e educador.

Em grande medida, a riqueza filosófica de Platão se encontra justamente na fluência e indeterminação doutrinal da sua obra, inesgotável fonte de ideias congregadas de modo a alcançar todas as esferas da atividade humana. No que concerne em específico à questão político-educacional Platão ainda tem muito a nos dizer, sobretudo se percebermos que o panorama contemporâneo é, em vários aspectos, semelhante ao cenário vivido na Atenas dos séculos V e IV a.C., e que a análise das considerações platônicas sobre problemas do mundo grego pode nos auxiliar a compreender as mazelas do nosso próprio tempo. A rigor, nos encontramos frente a uma grave crise, de valores, de instituições, de concepções de mundo, o que revela, acima de tudo, o colapso do conceito de educação com o qual trabalhamos. Afinal, no âmago da efervescência sociocultural que acompanha a evolução das tecnologias informacionais das últimas décadas, o que significa educar: transmitir informações ou fomentar conhecimentos? Preparar para o mercado de trabalho ou para a vida cidadã? Facilitar a inserção dos indivíduos na sociedade de consumo ou incentivar o consumo consciente? Promover a tolerância ou eliminar as diferenças mediante à padronização? Fortalecer o senso crítico ou perpetuar uma postura de indiferença ou desconfiança diante do que extrapola o senso comum?

A princípio, tais questionamentos podem parecer descabidos, dada a pretensa e irrefletida determinação de um conceito absoluto de educação. Entretanto, a crescente ênfase

na questão profissional gera um modelo educacional cujo caráter essencialmente técnico acarreta o abandono das reflexões oriundas das ciências humanas. A discussão pedagógica cada vez mais se restringe ao didatismo e a formação passa a resumir-se à mera instrução. A esse respeito, Flickinger (2010, p. 31) sustenta que a “objetificação e autoinstrumentalização do ser humano apontam para o risco de desviarmos a pedagogia de seu enfoque originário, ou seja, do desenvolvimento da personalidade e sociabilidade do indivíduo”. O resultado é que o paradigma que rege os processos pedagógicos contemporâneos, em todos os níveis, se propõe conscientemente a moldar (ou adestrar?) bons profissionais, sem se ater à formação de bons cidadãos. Tanto os trabalhadores altamente qualificados quanto aqueles sujeitos às funções consideradas subalternas acabam por se inserir na sociedade do trabalho/consumo movidos por um ideal de competitividade quase irrestrito, que exclui os interesses estéticos, ético-sociais e biográfico-formativos. Ao legitimar um processo de instrução que negligencia a dimensão reflexiva, a educação norteada pelas demandas do mercado de trabalho, pela fragmentação e mercantilização do saber, enceta uma conjuntura pedagógica deficitária que, em última instância, ao invés de promover uma cultura de tolerância e diálogo, favorece o recrudescimento da insensibilidade, do preconceito, do radicalismo e do obscurantismo.

A gravidade de tal cenário nos leva a insistir na importância de resgatar o papel formador da educação, retomando e atualizando reflexões fundamentais presentes na tradição filosófico-pedagógica. Contudo, a pesquisa em fundamentos da educação, pela sua complexidade e caráter eminentemente filosófico, exige cuidados redobrados no campo metodológico-conceitual, cujas especificidades não podem ser negligenciadas. Inserido nesse viés investigativo, o nosso trabalho no Doutorado em Educação é oriundo de uma pesquisa teórico-bibliográfica de cunho hermenêutico e objetiva apresentar um recorte do sentido político-educacional dos escritos platônicos, valorizando todo o ambiente sócio-histórico a que eles se vinculam e a carga dramática que desenvolvem.

As pesquisas de natureza teórico-bibliográfica consideram “o diálogo com autores e teorias atuais ou do passado o centro da sua investigação, formulando seus problemas a partir deste diálogo” (DALBOSCO, 2010, p. 43-44). A importância de buscarmos guarida na tradição se consolida a partir de uma dupla perspectiva, na medida em que a leitura dos clássicos filosófico-pedagógicos permite lançar luz sobre problemas contemporâneos e, ao mesmo tempo, ressignificar o próprio conteúdo presente nos clássicos (DALBOSCO, 2010, p. 44). Por “clássico”, entendemos, na senda de Calvino (1993, p. 11), “um livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer”. Não poderia haver uma definição mais oportuna do texto platônico, em especial pela maneira como é redigido, na mais perfeita coalizão entre aspectos

filosóficos e dramático-literários. Restringindo a análise ao texto que nos move na presente pesquisa, frente à imensa torrente de interpretações distintas que inspira, diríamos, novamente recorrendo a Calvino (1993, p. 11), que a *República* é um daqueles livros que “quanto mais pensamos conhecer por ouvir dizer, quando são lidos de fato mais se revelam novos, inesperados, inéditos”.

É justamente esse sentimento de deslumbre e estranhamento que nos invade quando lemos os textos platônicos, capazes de “arrancar o presente do seu caráter efêmero para situá-lo no âmbito da compreensão do seu sentido” (PERINE, 2009, p. 22). Outra definição que ilustra com maestria o modo como percebemos a leitura de Platão é a oferecida por Campos (1996, p. 10): “a virtude de um clássico está precisamente em sua capacidade de situar os problemas de sua própria existência em uma dimensão universal e creio que Platão alcançou esta condição como poucos pensadores”. No que se refere especificamente ao nosso estudo, é possível afirmar sem receios que pesquisar a questão político-educacional na *República* configura um exercício reflexivo cuja pertinência e atualidade são inegáveis. Não existe na história do pensamento uma filosofia mais pedagógica ou um plano educacional mais filosófico do que o platônico.

O enfoque hermenêutico aqui adotado enquanto aporte metodológico nos leva a considerar que em qualquer empreendimento intelectual focado no estudo da tradição filosófico-pedagógica é imprescindível um posicionamento crítico que permita alcançar a dinâmica histórica do texto, sem incorrer no equívoco de absolutizar o presente ao olhar o passado de modo anacrônico (GADAMER, 1999, p. 457; 2009, p. 100). Tal concepção reforça a importância de valorizar a conjuntura intelectual e sócio-histórica a que os textos de Platão reportam, ou seja, o caráter circunstancial que talvez nos indique o sentido do seu pensamento. A filosofia platônica é inseparável da efervescência da sua época, percebida na integralidade do mundo grego como reação a situações históricas concretas. Com efeito, não nos seria possível compreender a dinâmica da *República* ou adentrar nos meandros da intrincada relação entre filosofia, política e educação sem um resgate de questões contextuais: o meio familiar e a educação de Platão, seu contato com Sócrates, o embate com os sofistas e a conflituosa relação com a democracia ateniense.

Cabe reiterar que a filosofia é reflexo do mundo no qual o filósofo está mergulhado e assim se configura e se transforma. Por conseguinte, uma filosofia isolada do seu contexto é como a pintura que se cala ao ser inquirida (cf. *Fedro* 275d-e), a representação cabal de um método investigativo que violenta a riqueza dialógica do texto platônico, no plano dos interlocutores e em especial no diálogo sempre renovado entre autor e leitor. Se Platão

pretendeu transmitir uma mensagem em sua prolífica obra, ela não pode ser entendida fora do marco da *pólis* grega. Vencida esta barreira inicial, deixamos de ter uma filosofia datada, para adentrar no sentido universal da preocupação com a vida humana em comunidade, de modo a conjugar indivíduo e sociedade, sem que o primeiro seja anulado ou que a segunda seja devorada por impulsos egoístas. Para tanto, buscamos localizar os textos platônicos em seu contexto, compreender a que eles respondem e contemplar a essência das ideias ali apresentadas, para, por fim, refletir sobre problemas contemporâneos à luz de princípios que são atemporais.

Na investigação hermenêutica a exegese de um texto não se dá por via unilateral, senão por meio de uma interação dialógica na qual ambas as partes se interconectam, dando vazão a um encadeamento de novos significados que se retroalimentam. O leitor se entrega ao texto, no anseio pelo sentido que ele carrega, “mas a essa entrega segue imediatamente o esforço do leitor de querer ir além do sentido do texto, confrontando-o com o próprio sentido que ele cria ao ler o texto” (DALBOSCO; DALA SANTA; BARONI, 2018, p. 151). Não se trata, portanto, de deslindar o que Platão pensava, como intentaram muitos autores, mas estabelecer uma profícua via de análise, uma leitura própria que não afaste Platão do seu tempo, tampouco nos aliene do nosso. A consciência de que a nossa abordagem é apenas mais uma dentre tantas outras, nascida da desconcertante e inconclusiva leitura dos diálogos e do subsídio conflitante dos intérpretes, nos permite ousar em alguns pontos, entrever significados não imediatamente identificáveis e verdadeiramente dialogar com o texto.

Tencionamos, em linhas gerais, responder a uma questão essencial: de que modo Platão articula política e filosofia para fazer da *Kallípolis* um intento não apenas desejável, mas humanamente possível? Nossa hipótese é que Platão vislumbra uma síntese educacional entre política e filosofia, o que acaba por solucionar provisoriamente o aparente dualismo da realidade, fazendo da educação a condição real da *pólis* ideal. Seguimos aqui um processo de aprofundamento das pesquisas realizadas no Mestrado em Educação, com sensíveis modificações teórico-conceituais, oriundas da ampliação das leituras e do contato com distintas correntes interpretativas. Defendemos que a *República* não era um projeto de cunho objetivo, tampouco um sonho imaterial e irrealizável, senão a apreciação crítica da crise que a *pólis* enfrentava que estabelece a necessidade de profundas reestruturações, constituídas mediante a um viés educacional. Sob este cânone toda a argumentação da nossa Tese é concebida, uma leitura longe de ser inédita, mas que procura construir um entendimento próprio, sem pretensão de forjar respostas definitivas, e que amparada em proposições textualmente defensáveis, busca evitar alguns reducionismos e lugares-comuns presentes na exegese platônica.

A sustentação filosófica que irá legitimar as contribuições para a reflexão político-educacional que a nossa pesquisa pretende fornecer exige uma delimitação clara e um consistente trato conceitual, possíveis somente a partir de um marco teórico que não esteja restrito aos aportes metafísicos, que concedem amplitude argumentativa ao raciocínio platônico, mas são problemáticos na apreciação e atualização de traços perenes, que superam o desafio do tempo e permanecem relevantes. O Platão metafísico não sobrevive senão em resgates inerentes à história da filosofia, ou alguém em sua consciência ainda se dispõe a explicar a realidade com base nas categorias da cosmologia ou da ontoepistemologia¹ platônica? Por outro lado, um Platão centrado nos problemas reais da *pólis* – e que recorre a abundantes aportes míticos, teológicos e ontoepistemológicos para compor um pensamento que não rompe os vínculos com a materialidade histórica – se mantém atual e filosoficamente significativo. Quando percebemos que a obra platônica configura uma resposta a problemas de ordem concreta presentes no mundo grego, podemos reafirmar a convicção de que o fundamento último do diálogo com a tradição filosófico-pedagógica é a compreensão crítica da realidade.

Ao abordarmos o problema da Cidade ideal tomamos como referência fundamental a *República*, diálogo da maturidade no qual Platão desenvolve os planos de um Estado racionalmente configurado. Entretanto, em respeito à ideia de que no âmbito do *corpus* platônico não é prudente tomar um texto isoladamente, foram imprescindíveis as alusões a outros diálogos, permitindo contemplar, em largos traços, o percurso dialético que orienta o desdobramento da questão sobre a *pólis* virtuosa. Esse recorte obviamente não abrange a totalidade das correlações possíveis entre os diálogos, pertinentes à questão político-educacional, embora se constitua mediante a um plano intelectual conscientemente estabelecido.

Ademais da própria obra de Platão, utilizamos uma série de trabalhos de comentadores e estudiosos da cultura grega, que partem, muitas vezes, de perspectivas teóricas díspares e denotam diferentes níveis de análise. Frente a esta condição, não foi nosso objetivo fazer coincidir arbitrariamente percepções teóricas incompatíveis entre si, tampouco sistematizar uma tradição interpretativa de quase vinte e cinco séculos. Contrapondo distintas matrizes teóricas tencionávamos empreender uma leitura pouco usual da *República*, que levasse em consideração elementos tradicionalmente ignorados ou mal compreendidos. Tendo em vista a complexidade e diversidade inerentes ao estudo da filosofia platônica, podemos concordar com

¹ Tomamos o termo “ontoepistemologia” dos textos de Santos (2008a; 2008b), nos quais o autor manifesta “a impossibilidade de separar ‘saber’ e ‘ser’ nos argumentos que abordam a problemática do conhecimento do real, cuja função é capital em toda a obra dialógica” (SANTOS, 2008a, p. 11).

um autor em aspectos pontuais e mesmo assim discordar em outros, ou relativamente à concepção geral que sustenta a sua análise. São tantas nuances, tantas variáveis a serem consideradas que podemos apenas recolher alguns fragmentos, dispersos em um polissêmico e por vezes desesperador oceano de interpretações potenciais, para montar um mosaico que talvez em pouco se pareça com a feição platônica do texto.

A nossa interpretação da *República* é, portanto, um constructo formado por vários segmentos interconectados. Temos uma tese geral, o cerne da nossa pesquisa, descrita em uma proposição simples: a educação funciona como elo entre filosofia e política, tornando o anseio pelo Estado ideal uma proposta factível em seus contornos essenciais. Esta abordagem é sustentada por algumas sub-teses: educação e política são os impulsos iniciais e os temas mais representativos da filosofia platônica; Platão não é um autor dogmático; filosofia e política formam um núcleo indelével; os aportes metafísicos são essenciais na compreensão da obra platônica, mas não seu eixo fundamental; a *República* não é uma obra de caráter utópico. Por fim, se encontra o que passamos a denominar “micro-teses”, isto é, interpretações de aspectos pontuais concernentes à vida e obra de Platão, entrecortadas pela contribuição dos comentadores, algumas aceitas e outras rechaçadas. Seja como for, cada uma dessas “micro-teses” auxilia na composição de um panorama amplo, sem representar um grande impacto quando pensadas de modo isolado.

A essência da busca por uma *pólis* justa, amparada na questão da virtude, está presente desde os primeiros diálogos de Platão, ganhando complexidade com o vibrante e poético idealismo das obras da maturidade e mantendo-se viva nos diálogos da velhice. Entretanto, o esboço de uma *pólis* ideal apresentado na *República* foi tradicionalmente entendido como a expressão mais significativa do pensamento político de Platão, centrado em um audacioso plano pedagógico, segundo o qual o poder deveria ser exercido pelos cidadãos mais sábios. A *República* aborda o tema da justiça, definida enquanto virtude que harmoniza as demais virtudes (sabedoria, coragem e temperança) na constituição anímica e estatal. Ao demarcar a ordem hierárquica das funções da alma e do Estado, a *República* estabelece na educação o princípio basilar para a configuração do Estado perfeito.

Quando Platão sinaliza o anseio por ver triunfar sua Cidade ideal, expõe a diferença desta em relação aos outros regimes políticos (oligárquicos e democráticos). A radicalidade do governo da razão, alicerçado em um programa educacional especialmente estabelecido, é o resultado da desilusão com os modelos políticos então vigentes, o que leva a divisar a premência de uma reforma profunda a fazer surgir um Estado totalmente diferente, como arquétipo da comunidade ideal. Destarte, é preciso cuidado quando aplicamos à *República* o qualificativo de

primeiro tratado político, ou primeiro esforço racional de teorização político-educacional, porque esse tipo de atribuição parece aludir a um empenho desarticulado, cujo único valor presumível seria o de referência histórica. Mais do que o rudimento teórico de discussões desenvolvidas posteriormente, a *República* é o paradigma de uma análise que conjuga a consciência do momento histórico a que se vincula e as perspectivas acerca de um futuro idealizado, mas de maneira nenhuma irrealizável. Descreve um Estado desejável com nítida pretensão à concretude nos termos da sua proposta essencial, que permanece como ideia reguladora em relação aos aspectos mais amplos do projeto político de Platão.

Os nossos objetivos de pesquisa foram levados a cabo por meio de quatro capítulos. No primeiro, intitulado *As especificidades da escrita dialógica e o modo como pretendemos interpretar os textos platônicos*, tratamos sucintamente de alguns elementos de ordem filosófica, histórica e filológica, com profundidade condizente aos limites impostos pela pesquisa. A leitura dos *Diálogos* platônicos guarda algumas características que lhes são próprias e exigem uma série de escolhas hermenêuticas. Parte delas pode ser intuitivamente pressuposta em reflexões de verticalidade limitada, mas precisam se tornar explícitas em abordagens que se pretendem academicamente mais criteriosas. Portanto, como tarefa precípua, cabe a definição de alguns princípios balizadores da apreciação que buscamos empreender, como forma de esclarecimento pessoal e demarcação explícita aos futuros leitores. Abordamos a presença de Sócrates na filosofia platônica e o diálogo enquanto gênero filosófico-literário; a escrita dialógica e a aparente condição inapreensível da mensagem platônica; o texto platônico entre dogmatismo, idealismo e concretude histórica, com a valorização das questões político-educacionais, e, por fim, a questão das “doutrinas não-escritas”. Trata-se de um capítulo com viés declaradamente introdutório, no qual nos esforçamos para definir a linha argumentativa a que nos filiamos e justificar determinadas posições teóricas.

No segundo capítulo, *O caráter político-educacional da filosofia platônica: a República e o seu contexto*, buscamos adentrar propriamente na discussão que orienta a nossa tese, a partir de considerações acerca da *República* no cenário da produção platônica: a datação dramática e cronológica, a controvérsia gerada por título e subtítulo, o enfoque político-educacional e um pequeno resumo temático. Tocamos também na questão do contexto geral do projeto político-pedagógico de Platão, as conexões familiares e as influências intelectuais (sobretudo a socrática), o contato com a política e as perspectivas teóricas do seu pensamento. Encerramos o capítulo com o fundamento e o significado da crítica platônica à democracia, na tentativa de demonstrar que as proposições antidemocráticas de Platão não eram fruto de um puro aristocratismo, senão da acurada observação das contradições da democracia ateniense, vertida

em demagogia com a ação decisiva da sofística. Alertamos também para o perigo de romantizar a democracia grega, a ponto de minimizar as críticas platônicas.

No terceiro capítulo, *Da discussão sobre a justiça nasce a premência de um Estado ideal*, analisamos detidamente o processo dialógico que leva à definição da *Kallípolis* (Livros I a IV). A ênfase especial está no Livro I, já que este configura a perfeita introdução para a discussão da *República*, espaço no qual a maioria das questões posteriormente abordadas tomam corpo e se conectam ao contexto intelectual e sócio-histórico grego. Platão silencia de modo sutil os seus adversários, fazendo-os recuar sobre seus próprios argumentos e forçando-os a declarar não serem capazes de definir tão facilmente a justiça. Entretanto, a *República* não visa apenas à desconstrução do falso conhecimento, a exemplo dos diálogos aporéticos, senão à formulação de algumas determinações positivas. Ao eliminar as definições de justiça atreladas à percepção comum, amparadas na assimilação acrítica das máximas advindas dos poetas e da persuasiva e sedutora influência dos sofistas, o Livro I prepara o leitor para uma discussão muito mais profunda, que envolve os elementos éticos, políticos, educacionais, ontológicos e epistemológicos inerentes à investigação sobre a justiça em sua essência.

Os Livros seguintes (II a IV) seguem um encadeamento lógico das deliberações progressas. Se o Livro I baliza as reflexões gerais da *República* por um viés negativo, ou seja, identificando o que a justiça não é, em um diagnóstico consciente do horizonte concreto da política e da educação grega, o Livro II parte de outro patamar, para encontrar ataques ainda mais contundentes à justiça e assim dar vazão ao ímpeto transformador da filosofia platônica, com a delimitação da Cidade ideal. Trazemos a gênese das Cidades, o conceito de especialização funcional, a natureza e a formação dos guardiões, as classes constitutivas do Estado, a tripartição da alma e a justiça entendida como a harmônica hierarquização das partes distintas da conformação anímica e estatal.

No quarto e último capítulo, *A essencialidade do projeto político-educacional da República*, chegamos ao cerne da nossa tese. Nele tentamos demonstrar os motivos pelos quais a *República* não é uma obra utópica, mas um esboço teórico com determinantes pretensões concretas em seus aspectos essenciais, cuja importância se reflete na consolidação do ideal normativo que ilumina a possibilidade de edificação de uma *pólis* virtuosa, a mediação educacional entre política e filosofia. Em suma, julgamos que as propostas orquestradas na *República* não são prescritivas, tampouco elucubrações utópicas, mas reflexões profundamente arraigadas à materialidade histórica. A plausibilidade da *Kallípolis* repousaria justamente na impossibilidade da perfeita materialização, posto que entre um paradigma e sua manifestação corpórea subsiste uma clara e intransponível diferença ontológica. Esta leitura contesta as

abordagens totalitárias, utópicas e irônicas, para reafirmar a seriedade, a pertinência e a atualidade das questões político-educacionais que a *República* congrega. Por fim, expomos o processo formativo que levaria ao rei-filósofo, o significado deste conceito para o conjunto da *República* e a síntese educacional entre filosofia e política. Abordamos estas questões a partir da ideia de que são princípios normativos e não propostas literais. Em conexão com os capítulos progressos, reforçamos a concepção da *República* como horizonte possível justamente por não pretender sua plena realização, mas de modo aproximado no que tange ao paradigma teórico descrito em *logos*.

1 AS ESPECIFICIDADES DA ESCRITA DIALÓGICA E O MODO COMO PRETENDEMOS INTERPRETAR OS TEXTOS PLATÔNICOS

“Em todo o caso, ao menos posso afirmar o seguinte a propósito de todos os que escreveram e escreverão e pretendem ser especialistas acerca dos assuntos aos quais me interessa, porque receberam meus ensinamentos ou de outros ou porque os descobriram por conta própria: em minha opinião é impossível que tenham compreendido algo da matéria”.

(PLATÃO, *Carta VII*, 341b-c)

1.1 A presença de Sócrates na filosofia platônica e o nascimento do diálogo como gênero filosófico e literário

Sócrates não nos legou qualquer obra escrita, circunstância que não está atrelada a uma contingência histórica, a exemplo dos pensadores cujos textos se perderam quase por completo, senão a uma firme convicção no potencial educativo do diálogo aberto como via para o autoconhecimento, que o fez abster-se do ensino escrito. Restou aos seus discípulos a laboriosa incumbência de preservar uma filosofia ágrafa em essência², constituída desde um método dialético de implicações intersubjetivas, regalo dos deuses que permite aos homens investigar e educarem-se mutuamente (*Fil.* 16e-17a). Cornford (2001, p. 50) dirá que unicamente um imenso golpe de sorte, talvez irrepetível, faria um vulto da magnitude histórica e intelectual de Sócrates encontrar entre os seguidores alguém capaz de compreender o fundamental das suas palavras e assim eternizá-las³. Platão foi o maior e mais conhecido discípulo de Sócrates, responsável por criar, com traços idealizados e contornos incertos, a imagem histórica e filosófica do mestre, em muitos aspectos inseparável da sua própria vida e filosofia. Poucas vezes na história do pensamento encontramos uma sinergia intelectual tão intensa e prolífica. Sócrates é o protagonista da maioria das obras platônicas, com exceção do *Sofista*, *Político* e *Timeo*, nos quais assume um papel secundário, e das *Leis*, em que sequer aparece⁴. Assim, convém dispensarmos algumas linhas acerca do impasse exegético concernente à presença de

² O *Fédon* (60d; 61b) informa que Sócrates teria passado para verso os contos de Esopo e o hino de Apolo enquanto estava no cárcere.

³ E aqui surge um dilema, “a menos que esse discípulo também seja um homem genial, é pouco provável que consiga atingir o nível de argumentação do mestre. Se for genial, não se limitará à simples reprodução do que entendeu de seu mestre”, avançando o seu pensamento “de uma forma que o mestre mal conseguiria se reconhecer” (CORNFORD, 2001, p. 50).

⁴ Não mencionamos as *Cartas* pelo motivo óbvio de não serem redigidas na forma dialógica.

Sócrates nos *Diálogos*⁵ platônicos, reflexão crucial para contemplar a natureza da escrita dialógica.

A comunicação filosófica em seus primórdios, observável nos escassos fragmentos da obra de pensadores dos séculos VI e V a.C., se dava por meio de poemas, similares às composições épicas, trechos de cunho semirreligioso ou pequenos discursos, máximas e aforismos. A força desse padrão filosófico estava na independência e novidade dos conteúdos expressados, frente àqueles transmitidos pela épica tradicional, conservando na sua construção o tom solene e quase dogmático da linguagem religiosa, estando longe de ser um diálogo (LLEDÓ, 2011, p. 21). Foi com Sócrates que a filosofia se firmou no âmbito da linguagem viva, não mais restrita à ortodoxia de uma comunicação marcadamente aforística. Tratava-se de uma filosofia em si mesma alheia ao dogmatismo, mas distinta da retórica relativista e persuasiva dos sofistas.

Sócrates opôs ao discurso grandiloquente da sofística⁶ uma prática intelectual menos opulenta, e ao mesmo tempo intelectualmente mais complexa, pautada na relação dialogada entre mestre e discípulo, na qual a verdade não era uma posse, mas o motivo da busca comum (*Górg.* 506a). Para Spinelli (2006, p. 175) “a intenção dos debates era manter um diálogo franco entre pessoas sinceramente dispostas a contestar as teses em exame, a precisar termos, a clarificar equívocos, inclusive a modificar conclusões alcançadas, caso descobrissem novos argumentos”. O ensejo de Sócrates não era transmitir um conhecimento doutrinal, mas, ao contrário, verter uma lição de método, da arte de perguntar e responder, que não possui outro nome senão dialética (*Crát.* 390c). Para tanto, “ensina o uso e o valor das definições precisas dos conceitos utilizados nos debates e a impossibilidade de alcançá-las sem que se proceda antes uma revisão crítica das noções tradicionais, das concepções ‘vulgares’ admitidas e incorporadas na linguagem” (KOYRÉ, 1966, p. 25). Esta atitude socrática seria a causa precípua de sua condenação:

O verdadeiro problema com Sócrates, a razão pela qual ele foi levado à morte, não é tanto porque, como denunciavam acusadores, ele corrompe a juventude ou não cria nos deuses da cidade. O verdadeiro problema é que, numa cidade totalmente dedicada aos belos falantes, *ele não fala como se deve* (ROGUE, 2005, p. 08, grifos do autor).

⁵ Quando nos reportarmos ao conjunto dos textos platônicos utilizaremos *Diálogos*, sempre grifado e em maiúsculo. Nos outros casos, para referência a textos ou grupo de textos específicos, manteremos a grafia normal.

⁶ Rogue (2005, p. 08), como exemplo do sucesso angariado pelos sofistas, ressalta que “maravilhados com a magnificência do discurso de Górgias, os atenienses inventaram um verbo especial: *gorgiazein*, ou *falar como um verdadeiro Górgias*”.

Sócrates é uma figura ímpar na história do pensamento, cuja influência se mantém à despeito da falta de sólidas referências históricas que indiquem o real teor da sua doutrina, ou mesmo se é conveniente atribuir-lhe uma doutrina própria. As citações factuais ou mesmo doxográficas são escassas e desencontradas, o que, segundo Boeri (2019, p. 06), não nos impede de falar em “teses socráticas”. Alguns estudiosos chegaram ao extremo de negar a existência histórica de Sócrates, como o faz Dupreél (1922, p. 108-110) ao considerá-lo uma ficção literária que Platão utiliza para compilar doutrinas pregressas, sobretudo dos sofistas, sem demonstrar grande interesse filosófico. No entanto, a apreciação de Dupreél, pela brutal discrepância com a quase totalidade das pesquisas sobre a filosofia grega, nos afigura pouco relevante para elucidar a questão. No outro extremo estão os defensores do parecer de que o Sócrates platônico, ao menos o apresentado nos primeiros diálogos, se aproxima da verdade histórica, dentre os quais se destacam Cornford (2001, p. 53), Kraut (2013, p. 21-22), Pabón e Galiano (1981, p. XXIV-XXV), Pappas (1995, p. 24) e Williams (2000, p. 09). Burnet (1964, p. 173), amparado em uma passagem da *Carta II* (314c) na qual Platão afirma serem as doutrinas a ele atribuídas pertencentes a Sócrates, vai além e defende que o interesse dos primeiros diálogos era primacialmente artístico, com a reprodução das ideias socráticas e a expressão do próprio Sócrates, não havendo nada de filosoficamente platônico até algumas passagens da *República* e do *Fedro*. Por seu turno, Colli (2008, p. 59) dirá que apenas no *Górgias* o Sócrates histórico desaparece e Platão profere algo novo. Tal aceção é compartilhada por Fraile (1997, p. 298) e em parte por Bowra (2007, p. 280), mas encontra oposição em Melling (1991, p. 29), que aduz serem os textos de Platão, desde o início, escritos filosóficos e, com exceção da *Apologia*, expõem atributos biográficos com interesse secundário.

A tese dos *Diálogos* como expressão histórica de Sócrates é enfraquecida se contrapormos os testemunhos platônicos aos de Xenofonte (*Memoráveis*, *Apologia de Sócrates* e *Banquete*). Os textos de Xenofonte, por terem escopo biográfico e apologético, mas não filosófico (PINHEIRO, 2008, p. 103, 2009, p. 37; ZELLER, 1968, p. 107), relatam as partes menos importantes do diálogo socrático, inclusive com certo descuido, e expõem “um afã moralizante com base em lugares-comuns, oferecidos como remédios baratos para o mal e carentes de imaginação e paixão” (BOWRA, 2007, p. 250-276). Sem dúvida, Xenofonte delineia um Sócrates excessivamente prosaico se comparado ao que Platão apresenta em cores vivas (ARMSTRONG, 1984, p. 163; BOWRA, 2007, p. 250; BROCHARD, 1940, p. 20; CHÂTELET, 1980, p. 45; CORNFORD, 2001, p. 53; JAEGER, 1989, p. 350; MELLING, 1991, p. 28; MONDOLFO, 1972, p. 38; PABÓN; GALIANO, 1981, p. XXII; REALE, 1993, p. 250; REALE; ANTISERI, 2003, p. 135), embora existam muitos pontos convergentes nos

dois retratos, em especial o acentuado papel de educador (FINLEY, 1980b, p. 109). A sensação que temos, Jaeger (1989, p. 349) bem define, é a de que “Xenofonte peca por falta, enquanto, em contrapartida, Platão peca por excesso”. Apesar das evidentes diferenças de abordagem, ambos os testemunhos, cada um a seu modo, refletem a verdade (TOVAR, 1984, p. 35), permitindo traçar provisoriamente um “termo médio”, isto é, um Sócrates mais verossímil, nem tão grandioso, nem tão banal, condizente com a importância atribuída pela posteridade, mas sem a veneração que mistifica o homem e impede ponderações críticas. À vista disso, somos levados a sustentar que o Sócrates dos *Diálogos*, mesmo amplamente inspirado em uma figura real, não é o Sócrates histórico, mas um personagem dos dramas platônicos (ARMSTRONG, 1984, p. 163; BLACKBURN, 2007, p. 29-30; BOLZANI FILHO; 2016, p. 03; CAPELLE, 1994, p. 129; GUTIÉRREZ, 1999, p. 58; MELLING, 1991, p. 26; PENNER, 2013, p. 147; SANTOS, 2008a, p. 11-12; SCHÜLER, 2002, p. 102-103; TAYLOR, 2005, p. 33). Isso vem a rechaçar por completo também o juízo de Bernheim (2008, p. 39), que em um texto repleto de imprecisões afirma precipitadamente ser o intuito de Platão se ocultar sob a figura de Sócrates, para fazer passar por socráticos preceitos de sua autoria.

Os textos de Platão recriam com propriedade o contexto dialógico das deliberações socráticas, mas não são, nem poderiam ser, reproduções literais⁷. Murray (1962, p. 28) diria que os *Diálogos* são “uma versão estilizada das conversações” as quais Platão “considerou dignas de consignar por escrito”. Isso ocorre, acima de tudo, por dois motivos. O primeiro é que seria humanamente impossível transcrever com exatidão conversas de teor filosófico, ou mesmo recortes pontuais, mantidas em um espaço de tempo aproximado de oito anos de convivência (407⁸-399 a.C.). O segundo repousa no fato de Platão em momento algum ter se mostrado inteiramente socrático, isto é, jamais esteve restrito ao âmbito das ideias do mestre. Se Platão pretendeu resguardar os ensinamentos de Sócrates frente às críticas inerentes ao desenvolvimento da filosofia, o fez a partir da sinergia que os uniu, com a ressignificação dos aportes socráticos e a inserção de novos argumentos (GUTHRIE, 1994b, p. 336).

Os personagens dos *Diálogos* carregam traços de figuras reais, enquanto literariamente são expressões idealizadas de certos princípios evidenciados na exposição platônica⁹ (GRENET, 1992, p. 135; NETTLESHIP, 1922, p. 07; VEGETTI, 2012a, p. 93), tornando muito

⁷ Diôgenes Laértios (III, 35) descreve que Sócrates, ao ouvir Platão ler o *Lísis* teria exclamado: “– Por Hércules! Quantas mentiras esse rapaz me fez dizer!” O relato de Laértios é significativo por indicar que os *Diálogos* nunca foram considerados meros apógrafos, embora seja, em si mesmo um testemunho inverossímil. É ponto pacífico entre os estudiosos a ideia de que nenhum dos *Diálogos* foi redigido antes da morte de Sócrates.

⁸ Aguirre (2009, p. 25) sugere que o encontro com Sócrates se deu apenas em 404 a.C.

⁹ Que passamos a considerar “personificações conceituais”.

tênue a linha que separa ficção e realidade. Há de se convir que os *Diálogos* são demasiado fluentes e dialeticamente orquestrados para serem percebidos como espelho da comunicação cotidiana, seja ela perpassada ou não por uma atmosfera filosófica. Ocorre também que os interlocutores sempre se deixam enredar pela argumentação socrática, sendo levados, via de regra, à aporia. Tal cenário é mais um indício da idealização do *elenchos* socrático¹⁰, ou seja, a ênfase platônica que delimita os cânones de um método que funciona em conjunturas intelectuais restritas, materializadas quando os interlocutores acolhem e respeitam as regras do procedimento *elênctico*, concepção na qual aceitamos parcialmente os argumentos de Varela (2012, p. 46-52) para o Livro I da *República*. Platão é o único responsável pelo conteúdo dos *Diálogos*, o que equivale a afirmar que o teor das falas de cada personagem, a estruturação dramático-literária e o enredo filosófico do texto capturam a natureza essencial do *logos* socrático, transpondo a imediatez e a fluência das conversas prosaicas para a imaterialidade ficcional da obra escrita.

Consideramos que não há em nenhum texto platônico um Sócrates plenamente autêntico, a inequívoca representação da figura histórica. Os *Diálogos* refletem aquilo que Platão interpreta da conduta e da personalidade do mestre, dos juízos morais e religiosos por ele defendidos e da simplicidade e autenticidade que determinavam seu modo de vida (BOWRA, 2007, p. 279). Temos, portanto, uma instância histórica, na qual o vulto de Sócrates não é factualmente insuspeito, e uma instância intelectual, atinente a como a filosofia e a atitude de Sócrates influem sobre Platão e especialmente ao modo como ele reconstrói tal influência¹¹. Assim, a própria substância da mensagem socrática dependeu, em grande medida, da capacidade platônica em moldar um contexto dramático que resgata e enfatiza os traços marcantes do mestre em obras de rara beleza literária. O Sócrates que conhecemos e as ideias por ele transmitidas são reconstruções filtradas pelo gênio e estilo inigualável de Platão, evidentes inclusive nos textos em que se acredita estar diante de uma descrição mais fiel do ponto de vista histórico.

Por outro lado, se não existem diálogos de todo socráticos, nos quais Platão apenas emula, filosófica e metodologicamente, a atividade dialógica de Sócrates, também não podemos nos referir a diálogos puramente platônicos, despidos de qualquer resquício do influxo

¹⁰ Nos diálogos “socráticos” o *elenchos* “designa o exame sistemático e argumentado de diversos interlocutores conduzido por Sócrates com a finalidade de demonstrar a incoerência de seus sistemas de opiniões” (GILL, 2003, p. 55), sendo justamente este o caráter “original” de Sócrates (PACI, 1971, p. 25).

¹¹ Essa diferenciação possui um sentido de delimitação histórica que não interfere na apreciação da leitura platônica a respeito de Sócrates. Para efeitos da nossa pesquisa, as alusões ao pensamento ou à vida de Sócrates, extraídas dos *Diálogos*, vão considerar a figura real e a descrição platônica plenamente indistintas.

socrático, seja ele moral ou intelectual (BOWRA, 2007, p. 280). “Sócrates percorre como um rio todo o território fecundo da filosofia platônica, ele é onipresente em Platão” (KIERKEGAARD, 1991, p. 38). As fronteiras que cindem mestre e discípulo são tão indistintas que sequer Platão poderia responder com precisão onde termina a filosofia de Sócrates e onde começa a sua (GUTHRIE, 1998, p. 74), justo porque “interpreta, repensa, revive, explicita, aprofunda, constrói sobre, transpõe: em suma, em Sócrates ele projeta a si próprio, totalmente” (REALE, 1993, p. 250). Logo, se ocorrem diferenças doutrinárias e teórico-metodológicas na passagem dos diálogos da juventude para os do período médio, elas não se referem à contraposição do Sócrates histórico ao Platão da maturidade, senão entre um Platão ainda jovem e um Platão filosoficamente mais consistente e resoluto.

Movido pelo anseio de resgatar o brilho dialogal do magistério socrático e manter vivo o método de indagação e purificação conceitual que lhe era próprio, Platão leva à perfeição um gênero literário que se mantém historicamente atrelado ao seu nome: o diálogo filosófico. Os escritos platônicos são obras dramáticas redigidas na forma de diálogos e apresentam uma convergência, nunca mais alcançada com tamanha perfeição, de componentes filosóficos e aspectos dramático-literários: “são tanto literatura quanto filosofia e teatro tanto quanto literatura” (GUTHRIE, 1994a, p. 135). Em uma profícua imagem, Vegetti (2003, p. 09-10) percebe os *Diálogos* como “a encenação da pesquisa filosófica”. No entanto, para Martínez (2000, p. 655) Platão não foi o único, tampouco o primeiro a escrever diálogos de conteúdo “filosófico” tendo Sócrates como personagem, embora, com exceção de fragmentos de *Ésquines*¹², não conservamos nenhum diálogo socrático “não platônico”. Note-se que quando Martínez alude aos diálogos “filosóficos”, exclui os textos de Xenofonte, também considerados “diálogos socráticos”. Tal opção parece se justificar na intenção de viés apologético de Xenofonte, isto é, a tentativa de descrever a imagem de Sócrates tal como era (*Mem.* IV 8, 11), sem a pretensão de explicar ou desenvolver seu pensamento. Por seu turno, Schull (1954, p. 12), Colli (1977, p. 11, 94) e Lledó (2011, p. 20), em uma acepção mais estrita, sustentam que Platão foi o criador do diálogo como literatura, espécie de “dialética escrita” que apresenta em um quadro narrativo o conteúdo de conversações imaginárias, mas inspiradas em situações reais, a que o próprio Platão convencionou chamar de filosofia: a transmutação do diálogo mimético-doxástico em diálogo dialético, filosófico e ao mesmo tempo poético (REALE, 2002, p. 173).

¹² Discípulo de Sócrates, seu nome é citado no *Fédon* (59b) e na *Apologia* (33e).

Ainda na antiguidade, Diôgenes Laértios oferece uma breve definição do diálogo platônico como

um discurso composto de perguntas e respostas em torno de uma questão filosófica ou política, com uma caracterização conveniente dos personagens apresentados e com uma elocução acurada. A dialética é a arte da discussão com o objetivo de refutar ou aprovar uma tese por meio de perguntas e respostas dos interlocutores (DIÔGENES LAËRTIOS, III, 48).

O aspecto sucinto da imagem traçada por Diôgenes Laértios não pode mascarar a complexidade inerente à redação dialógica, tampouco arrefecer a distinção entre diálogo oral e escrito. Paviani (2008, p. 29) salienta que conversações espontâneas possuem características que os textos escritos dificilmente serão capazes de reconstruir, “pois, a oralidade funda a comunicação direta, o escrito consolida a expressão”. O caráter complexo da estrutura dialética não corresponde às improvisações das conversas autênticas: Sócrates certamente encontrou muitas discussões que não chegaram a termo, ou interlocutores que se negaram a cair no seu encanto. Contudo, isso não atenta contra a estrutura do diálogo escrito, o que importa ressaltar é a síntese do método socrático de depuração conceitual, a ideia transformadora que concebe a verdade não como uma posse, mas o eterno horizonte a ser buscado pela filosofia. “Assim, em consonância com a realidade da sua época, Platão levou a cabo a quase contraditória tarefa de ‘escrever’ diálogos. Porque um diálogo é a princípio a ponte que une os interlocutores, para através dele expor ideias, informações e concepções de mundo” (LLEDÓ, 2011, p. 22). O diálogo, meio por excelência da interação filosófica, imerso no dinamismo próprio da oralidade, quando consubstanciado na forma escrita abdica de parte da sua vivacidade em nome da clareza e rigor conceitual, sem, no caso platônico, perder o profundo aspecto pedagógico e autoformativo que o constitui.

A escolha pela composição dramático-literária não é fortuita ou mero artifício estilístico, obedece a um ordenamento contíguo às concepções epistemológicas e educacionais mais profundas de Platão. Quando na *República* se distingue entre duas ordens de histórias contadas, narrativa e imitativa¹³ – ou ainda um gênero misto do qual faz parte a epopeia¹⁴ –, cada uma impondo distintos efeitos na alma de quem as ouve (*Rep.* 392c-394c), Platão está alertando para a díade constitutiva do núcleo de qualquer mensagem, posto que nem forma nem conteúdo são

¹³ Que seriam os métodos descritivo e teatral (HAVELOCK, 1994, p. 35).

¹⁴ Caracterizada no fato de o poeta se ocultar enquanto dá voz a um personagem. Paradoxalmente, tal crítica seria extensível aos próprios *Diálogos*.

autônomos¹⁵. A opção pelo diálogo toca na questão fundamental da preservação dos ensinamentos socráticos e impõe a Platão uma perspectiva filosófica dúplice, expressa na preocupação com *o que* escrever, mas sobretudo em *como* escrever, antecipando todas as concepções posteriores atinentes à indissociabilidade do conteúdo da mensagem e do meio escolhido para a sua difusão. Se acreditasse que as suas ideias deveriam ser apresentadas de modo direto e expositivo ao grande público, de bom grado Platão o teria feito (*Carta VII*, 341d-e). Nesses termos, a crítica à escrita exposta no *Fedro* (274b-278e), na *Carta VII*¹⁶ (344d-e) e em um pequeno trecho do *Protágoras* (329a) diz respeito mais ao perigo da distribuição indiscriminada dos textos (LISI, 2001, p. 277) e à ilusão de sabedoria gerada na alma de leitores incautos – já que a mais censurável ignorância é crer saber aquilo que não se sabe (*Apol.* 29; *Alc. I*¹⁷, 117d; *Sof.* 229c) – do que propriamente à escrita enquanto método de criação e transmissão de conhecimento.

A escrita seria um “*phármakón* para a memória e a sabedoria”, conforme o mito de Theuth (*Fedro*, 274c-275b). Vale destacar a ambivalência do termo grego *phármakón*, que pode significar remédio, medicamento, droga, veneno, encantamento (PABÓN, 1980, p. 617). Platão explora essa ambiguidade nos seus textos (*Fédon*, 63d; *Tim.* 89c; *Cárm.* 155c; *Crát.* 394a; *Prot.* 354a; *Rep.* 459c; *Leis* 649a), dando a entender que no caso específico da escrita não ocorre uma condenação pura e simples. Ora, é a escrita linear, inerte e monológica, a letra morta da filosofia enclausurada na fixidez do discurso unilateral que desagrade a Platão. Os *Diálogos*, ao contrário, pretendem ser o reflexo, ainda que empalidecido, da reciprocidade dialética da *ágora* (*Fedro*, 276d), nos quais a atemporalidade do discurso escrito se coaduna com a fluência de ideias do inquirir socrático, enquanto gênero literário e filosofia viva, mantendo-se avesso à cristalização do pensamento em doutrina.

O diálogo platônico foi, por assim dizer, o único modo compatível de apresentação da filosofia em sua configuração original (CHÂTELET, 1980, p. 32). Na *Carta VII* (341d), Platão declara ser impossível que se conheça o real conteúdo das suas ideias, posto que não são, a exemplo das outras ciências, matéria transmitida por meio de ensino diretivo, mas “pelo contato íntimo e prolongado com a questão, até que uma centelha de luz surja na alma e se alimente por si mesma”. As investigações presentes nos *Diálogos* possuem como fim precípua fazer dos homens “melhores dialéticos a propósito de todos os assuntos possíveis” (*Pol.* 285d), ao invés

¹⁵ Este é o princípio que nos permite dimensionar a crítica à poesia empreendida sob viés educacional no Livro III, ao passo que no Livro X o ataque à poesia terá também caráter ontológico e epistemológico.

¹⁶ Crítica análoga aparece na *Carta II* (314c), de autenticidade questionável.

¹⁷ O *Alcibíades I* está entre os diálogos considerados duvidosos.

de inculcar-lhes um conhecimento pronto visando a objetivos particulares, porquanto é mais importante o método, a orientação, do que propriamente o conteúdo do ensino (*Leis*, 819a).

1.2 A escrita dialógica ou a inapreensível mensagem do diálogo platônico

Quando um autor descreve de forma analítica seus pressupostos doutrinários, ocorre uma relação direta, vertical, nos limites da correspondência entre transmissor e receptor, fazendo com que o texto tenha sempre o propósito de ser autossuficiente ou remeter a uma temática congênere. Platão, por seu turno, fluidifica o significado do texto na intercomunicação dialógica dos personagens, sem sustentar assertivas positivamente definidas de maneira intransigente, ao passo que engendra um processo intelectual de matriz auto-reflexiva. É um pensamento fragmentado por todas as disposições que afetam os interlocutores, “mas esta ruptura da aparente coerência do discurso filosófico é o que concede sua riqueza” (LLEDÓ, 2011, p. 24-25). O conteúdo propriamente filosófico do diálogo platônico perpassa a intervenção dos interlocutores (TRABATTONI, 2010, p. 20) e é apreensível pelo exercício subjetivo que tem no diálogo apenas a primeira instância (*Carta VII*, 341d). Para Cossutta

o diálogo cria o sentimento de uma presença viva dos interlocutores, graças a um esforço de escrita constante, e realiza todas as figuras discursivas necessárias à filosofia; dá conta da multiplicidade dos pontos de vista, de sua redução pela argumentação, e integra o leitor, que pode assim usufruir de uma espécie de ubiquidade. Mas constituir o ponto de vista doutrinário por intermédio de um personagem é também um meio de situar esse ponto de vista, de introduzir uma reflexão que o ultrapassa (COSSUTTA, 1994, p. 27).

Ocorre que qualquer texto de viés dramático, como são efetivamente os *Diálogos*, exhibe dois gêneros distintos de comunicação: o que se dá entre os personagens, mesmo que um deles prepondere sobre os demais, e o que vai do autor para o leitor (TRABATTONI, 2003, p. 23). Lisi (2017, p. 70) sugere ainda outro espaço dialógico, qual seja, o de Sócrates com os interlocutores não mencionados, dado que a obra é uma reconstrução, a rememoração de um diálogo de Sócrates na presença de pessoas que não são nomeadas. A diferenciação entre o movimento dialógico dos personagens e o cenário que se apresenta ao observador externo jamais pode ser negligenciada, sob o risco de perdermos de vista o horizonte dinâmico do texto. Caso contrário, seríamos tentados a interpretar o diálogo como um discurso prosaico ou levados ao equívoco de esquecer que somos leitores dos *Diálogos* e não interlocutores de Sócrates (KOYRÉ, 1966, p. 26-27), nos sendo exigido uma postura de sincera implicação intelectual, uma atividade interior que supere a simples “vigilância de raciocínio” (PAVIANI, 1993; 2008).

O diálogo é “uma entrada e um convite ao pensamento” (WILLIAMS, 2000, p. 08-09), portanto, a premência de uma colaboração ativa exclui os que não tendem verdadeiramente à filosofia e os incapazes de assimilar uma linguagem não direta (SCHULL, 1954, p. 12), conforme as palavras certas do *Fedro* (277a).

Cossuta (1994, p. 28-30) faz lembrar que o leitor não é o destinatário passivo de uma mensagem, ele constitui o núcleo para o qual convergem duas funções fundamentais de toda escrita filosófica, ligadas de maneira extraordinária nos textos de Platão: a) didática, que se refere às formulações filosóficas primárias e envolve os atributos que garantem a legibilidade e compreensão do texto; b) pedagógica, o anseio por transformar o pensamento, amparado em tudo o que torna possível a conversão do leitor. A união destas duas instâncias demonstra que “a dimensão pedagógica não é extrínseca à elaboração filosófica, é consubstancial a ela” (COSSUTTA, 1994, p. 30, grifos do autor). Cabe ao leitor sempre perceber as sutilezas da argumentação e procurar por si mesmo a verdade, dado que a forma dialógica comporta uma hipertextualidade que subverte a percepção linear característica da leitura de tratados filosóficos.

O ordenamento dos *Diálogos*, sobretudo, mas não exclusivamente, os da juventude, conserva uma intrincada significação, superando a perspectiva do que é expressamente dito, sendo as implicações filosóficas subjacentes devedoras de uma apreciação que considere forma e conteúdo unidades indissociáveis (SCHLEIERMACHER, 1836, p. 14). Torna-se evidente, a partir disso, a insuficiência de abordagens que se atenham à superficialidade da mensagem imediatamente apreensível (SCHMIED-KOWARZIK, 2002, p. 15). É, sem dúvida, uma tarefa de importância basilar, mas ao mesmo tempo de laboriosa consecução, encontrar as proposições do texto imersas na forma cênica em que ele se desdobra. Isso ocorre porque nem tudo no texto possui peso filosófico equivalente, restando a alguns elementos, falas ou detalhes estruturais, uma função restrita ao campo das formalidades dramático-narrativas. Por outro lado, o modo peculiar de elaboração dos escritos platônicos nos convence de que nos *Diálogos* nada parece ser fortuito (SCHLEIERMACHER, 1836, p. 37) e muito do que julgaríamos hoje irrelevante guardava no mundo grego precisas significações (DURANT, 1994, p. 43).

Vários são os inconvenientes que a escrita dialógica impõe ao pesquisador. O primeiro, e talvez o mais problemático, se refere ao fato de Platão não escrever em seu próprio nome¹⁸,

¹⁸ Platão faz referência a si mesmo apenas na *Apologia de Sócrates* (34a, 38b) e no *Fédon* (59b). Taylor (2005, p. 32), julga que o Estrangeiro ateniense das *Leis* não é outro senão o próprio Platão, conforme já havia observado Cícero (I, V, 15). Encontramos uma sugestão parecida em Nunes (1973, p. 20). Este fato, se verdadeiro, traria consideráveis impasses interpretativos.

tornando difícil entrever quais são as teses que defende¹⁹. Tampouco é possível ter certeza se Sócrates, ou qualquer um dos seus interlocutores, é o indiscutível portador da mensagem que o texto pretensamente carrega. Por conseguinte, o entendimento do que Platão tenciona transmitir dependerá da correta observação de um conjunto de circunstâncias inerente aos personagens, trabalho exegético dificultado em razão da falta de pontos de referência acerca do que seja ou não platônico em cada fala. Strauss (2006) radicaliza tal problemática ao identificar nos *Diálogos* peças essencialmente irônicas, razão pela qual apresentam a cada leitor uma conotação distinta. Sob esta ótica, a ironia dissimula a mensagem – o que é bem diferente de interpô-la com espírito plurívoco em vários níveis da discussão –, fazendo o autor se expressar parcialmente, dizer o contrário do que em realidade pretendia ou construir toda uma argumentação para demonstrar, com sutileza por vezes indetectável, que se tratava de algo absurdo. Assim, utilizar a passagem de um diálogo para provar que Platão defendia ou condenava determinada posição seria algo tão pouco racional quanto buscar as convicções de Shakespeare na fala de um de seus personagens²⁰ (STRAUSS, 2006, p. 79). No entanto, a ideia do mascaramento irônico enfraquece o teor filosófico explícito dos *Diálogos* (VEGETTI, 2012a, p. 90, cf. p. 20), levando inclusive à desvalorização dos conteúdos filosóficos subjacentes ao texto e à caracterização de Sócrates como um reles bufão, o que faria de Platão o autor de um pastiche sem grande valor.

É justificável e de mérito incontestado o acento de Strauss na proximidade de forma literária e conteúdo filosófico e na consequente advertência relativa ao perigo de manter-se afeito à superficialidade do diálogo. Por outro lado, supor que a ironia destinada aos interlocutores de Sócrates se estende também ao leitor nos parece algo arriscado, que desvirtua o sentido do termo “ironia” no método socrático-platônico (LISI, 2015, p. 57, nota 05). Isso equivaleria a quase negar a existência de convicções positivas no texto, ou, no mínimo, esvaziar a sua relevância. Strauss (2006, p. 80) declara que “não podemos conhecer o pensamento de Platão a partir dos diálogos”, pois “falar por meio de um homem conhecido por sua ironia parece o mesmo que não afirmar nada”. Cremos, porém, em algo distinto. A ironia é sempre uma ferramenta pedagógica, purificadora da falsa sabedoria²¹, a primeira e imprescindível etapa no processo de autoconhecimento que conduz à busca pela verdade, e jamais a dissimulação da

¹⁹ Guthrie (1990, p. 19, nota 02) considera este um problema sem maiores relevâncias.

²⁰ Strauss se refere em específico à fala de Macbeth na peça Shakespeariana homônima: “a vida é só uma sombra: um mau ator que grita e se debate pelo palco, depois é esquecido; é uma história que conta o idiota, todo som e fúria sem querer dizer nada” (*Macbeth*, Ato V, Cena V).

²¹ Sócrates inclusive se usa de uma autoironia enquanto pretendo sábio (VEGETTI, 2012a, p. 90).

superioridade intelectual de Sócrates sobre os interlocutores, ou, o que seria ainda mais absurdo, de Platão sobre os leitores do diálogo. Para Koyré (1966, p. 26-27), é imperioso ter a noção do alvo e do alcance da ironia socrática, pois geralmente Platão zomba dos interlocutores de Sócrates, em especial do conhecimento que eles pretensamente carregam, mas em nenhum momento troça de seus leitores. A esse respeito, Schmied-Kowarzik (2002, p. 18) é categórico quando afirma que “o escopo da ironia repousa muito mais na descoberta subjetiva e na confirmação da condição humana ético-prática, a qual cada um somente pode realizar a partir de si e para si”.

O sentido da proposição de Strauss, ele mesmo reitera, é muito mais complexo, no entanto, denota, em linhas gerais, um viés hermenêutico que extrapola a observação cênico-argumentativa em detrimento das questões filosóficas e tende a diminuir a força reflexiva do texto platônico. A radicalização de um enfoque irônico é tão contraproducente para a compreensão da filosofia platônica quanto as leituras restritas à literalidade do que é expressamente dito. Como podemos perceber, é difícil, embora fundamental, admitir a ideia de um Platão não dogmático, sem incorrer em um total relativismo doutrinário²². Relevante neste aspecto é o juízo de Vegetti (2012a, p. 92): “Platão evitava ‘socraticamente’ a possível acusação de professar uma sabedoria dogmática, sem sucumbir, por outro lado, ao *niilismo* cético dos sofistas, posto que estabelecia a busca pela verdade como algo metodicamente factível”.

Melling (1991, p. 27) assevera que quanto mais genuíno se mostrar o diálogo a que Sócrates participa, com uma autêntica contraposição de argumentos e intercâmbio de pontos de vista, mais o próprio diálogo será o porta-voz de Platão, em vez de Sócrates como personagem individual. Em contrapartida, quando o diálogo passa a ser menos intenso e, por vezes, quase unilateral, se afigura o caso de Sócrates ser apenas a máscara através da qual Platão fala. Klosko (2006, p. 20-21) mantém julgamento análogo, enquanto Adrados (1993b, p. 253) supõe que na *República*, excetuando o Livro I, o estilo dialógico é uma camuflagem do que serão, a partir de Aristóteles, os tratados filosóficos e científicos. Entretanto, acreditamos que mesmo em seus diálogos médios e tardios – nos quais a importância dramática se arrefece e está ausente a efervescência dos debates característicos dos trabalhos anteriores – Platão ainda está muito distante da linearidade oriunda de uma exposição filosófica escrupulosa, e oferece um conjunto de significações que excede a esfera da apropriação analítica. Ademais, se considerarmos autêntico o testemunho da *Carta VII* (341d) no tocante à impossibilidade de apreensão direta

²² Esta seria “uma ‘terceira via’ hermenêutica entre o Platão cético e ilocalizável e o Platão dogmático e sistemático” (VEGETTI, 2012a, p. 98, cf. p. 94).

do conteúdo dos *Diálogos*, mostra-se um contrassenso inferir que nas obras tardias Platão prescindia do espírito deliberativo “socrático” e do método que leva o discurso a se reinventar na ação irrestrita da investigação dialética. É viável conjecturar que quando torna menos fluente o diálogo entre os interlocutores, Platão intensifica o diálogo com o leitor, cuja função se converte a todo o momento, em algo que transcende o simples ato de ler (LLEDÓ, 2011, p. 29). Migliori (2015, p. 13) fala em um “leitor-filósofo”, de modo que “o ‘verdadeiro diálogo’ não é aquele que se desenvolve na ficção entre os personagens da obra, mas aquele que o autor quer instaurar com seu leitor”.

Supor que as obras dos períodos médio e tardio da produção platônica pouco a pouco deixam de configurar legítimos diálogos, como faz Williams (2000, p. 10) e também Melling (1991, p. 25), ao negar às *Leis* o estatuto de composição dialógica, é ignorar o fato de ser o *logos* também um personagem, que se move com relativa independência face aos interlocutores, sendo capaz de orientar por si mesmo os rumos da investigação. Para Johansen (1998, p. 155) o argumento encontra seu começo e fim aporeticamente, sem o total controle de Platão. Um vislumbre dos enunciados centrais do que poderíamos supor da filosofia de Platão exige um exame minucioso que nos oportunize perceber o conteúdo das teses platônicas presente nas singularidades dramáticas do exercício dialógico e não como simples representação das falas do personagem central (TRABATTONI, 2003, p. 21). Como destaca Lledó (2011, p. 20), “a filosofia de Platão é a soma do discurso de todos os interlocutores de seus diálogos, a soma de todas as suas contradições. Daí sua inacabada riqueza, daí sua modernidade”. Temos a partir disso três evidências indiscutíveis: a) existem muitas teses filosóficas nos *Diálogos*, distintas, quando não opostas entre si, defendidas pelos protagonistas e seus interlocutores; b) nenhuma dessas teses é atribuível de maneira cabal e direta a Platão; c) Platão é o autor de todos os seus personagens, logo, é o autor de todas as suas teses (VEGETTI, 2012a, p. 91). Com efeito, a afirmação de Johansen (1998, p. 155) sobre o leitor nunca saber onde Platão está, encontra resposta definitiva em Vegetti (2003, p. 10; 2012a, p. 91): Platão está em todos os lugares e fala por meio de todos os personagens. Se isso ocorre é porque muitas vezes o diálogo transcende os debatedores. A tendência a desvalorizar a contribuição dos interlocutores está baseada no falso pressuposto metodológico que considera Sócrates o único porta-voz da filosofia platônica (VEGETTI, 2003, p. 09).

Diante da condição aparentemente inalcançável da mensagem platônica, recorreremos àquilo a que Santos (2008a, p. 38), em uma acepção muito próxima à de Vegetti (2012a, 92), denomina “contexto dialético”, referindo-se ao complexo dramático-argumentativo de investigação sobre um tópico determinado, por meio do diálogo entre personagens que mantêm

opiniões em um espaço temporal e geograficamente situado pelo enredo. Os *Diálogos* apresentam circunstâncias bastante específicas, construídas sobre premissas narrativas simples, que encobrem a riqueza comunicacional pertinente a qualquer interação humana. São acontecimentos ao mesmo tempo triviais e irrepetíveis, nos quais o processo dialógico se efetiva, um universo de possíveis realizações que torna repleto de sentido toda a sua delimitação cênico-deliberativa: “o cenário é indispensável para a compreensão do que acontece em cada diálogo” (SCOLNICOV, 2003 p 50). Para Schmied-Kowarzik (2002, p. 16), “são as construções dramáticas substanciais que conferem sentido ao conteúdo e ao desfecho negativo dos diálogos”. De fato, cada argumento encontra coerência apenas no ambiente da sua formulação, inseparável de todos os detalhes constitutivos da trama, na inebriante mescla “de filosofia e poesia, de ciência e arte” que compõe os *Diálogos* (DURANT, 1994, p. 42).

A observação da singularidade de cada contexto dialético “permite-nos encarar o diálogo filosófico como um instrumento de ensino e investigação, mais do que como suporte a doutrinas dogmaticamente impostas, embora estas não deixem de estar presentes nele, como objeto de reflexão crítica” (SANTOS, 2008a, p. 38). Assim, o pesquisador que procura por respostas, seja para as questões que Platão estabelece textualmente ou para problemas e inquietações contemporâneas, encontrará, de um lado, o impasse gerado pela fluência e viés inconclusivo do texto e, de outro, o dogmatismo que advém por força de percepções que o próprio intérprete tende a impor sobre o seu objeto de estudo. Em contrapartida, quem se deixa contagiar pela dinâmica do texto, encontra na sua incompletude um vigoroso impulso reflexivo, e nas determinações positivas hipóteses flexíveis, repletas de sensibilidade e espírito inventivo, tornando a problemática inerente ao processo de investigação mais importante do que as respostas aventadas (cf. *Leis*, 819a). Tal postura nos apresenta um multifacetado cabedal de possíveis interpretações, que por não estarem sedimentadas em um corpo doutrinal hermético podem iluminar discussões típicas da contemporaneidade sem incorrer em qualquer espécie de anacronismo.

Na composição dialógica sobrevém toda a flutuação teórica de uma exposição não diretiva, que pela riqueza conceitual pertinente à trama converte a certeza doutrinal em polissemia crítica. Contudo, a falta de conclusão dos *Diálogos* não denota a ausência de objetivos teóricos estrategicamente definidos (VEGETTI, 2003, p. 10; HADOT, 1998, p. 87). É um grande erro imaginar que Platão não possua convicções ou as exclua por completo de seus textos (KRAUT, 2013, p. 26), o que faz é inseri-las na forma de “hipóteses de trabalho”, nem sempre claramente definíveis, mas totalmente criticáveis a partir de uma grande plasticidade argumentativa. Um modo promissor de analisarmos a complexa conduta filosófica

platônica, que convida à reflexão, mas não impõe seus pressupostos, é, como sugere García-Borrón (1999, p. 06) na leitura da *República*, buscar propostas e aporias mais do que a certeza nas soluções e o sistematismo da doutrina. Procedimento este que para Blackburn (2007, p. 20-21) significa tomar parte do drama e adentrar a “arena dialética” que nos ajuda a ampliar a percepção sobre a realidade. Essa profícua via de análise possui desafios adicionais, cuja magnitude nos adverte Gadamer (2009, p. 100), com a instância de uma prestação de contas histórico-conceitual de “nossa pré-conceitualidade para o nosso filosofar”, dadas as contingências presentes na ação de quem investiga, na qualidade de sujeito restrito ao seu tempo histórico. Para Cartledge,

qualquer história do passado é história do presente, no sentido de que as preocupações do presente afetam, em certa medida, o modo de estudar e escrever a história. A história possui também traços pessoais, já que é impossível evitar a influência das próprias opiniões e dos pré-juízos do historiador, tanto na seleção do material histórico quanto na ênfase que põe em determinados aspectos (CARTLEDGE, 2004, p. 30).

Tal dificuldade em fugir da imposição de concepções subjetivas sobre o conteúdo a ser estudado é ainda mais problemática nas abordagens atinentes à história da filosofia, preocupada mais com ideias do que com fatos, ou, da maneira como a concebemos, no estudo articulado de disposições teóricas imersas em seu contexto sócio-histórico. Isto não significa, naturalmente, que não sejam reconhecíveis traços constantes de núcleos teóricos transversais em relação às variações dialógicas, atribuíveis à filosofia de Platão. É perfeitamente legítimo identificar sob a primeira camada de indeterminação dos *Diálogos* alguns pontos de ancoragem, desde que qualquer afirmação categórica seja atribuída não a Platão, mas a postulados de responsabilidade única do intérprete. Se há alguma doutrina a ser alcançada nas obras de Platão ela está dispersa na alteração dialética que o texto apresenta e não pode ser captada fora das circunstâncias nas quais cada fala é proferida ou desligada da imagem de quem a profere. Para Scolnicov (2003, p. 51-52), frente a este quadro “não devemos nos surpreender em encontrar muito frequentemente que respostas rejeitadas em um diálogo são aceitas em outro, ou no mesmo diálogo pouco mais adiante”. Isso é justamente o que escandaliza Dupréel (1922, p. 108-109) e o faz pensar que Sócrates ou mesmo Platão não possuíam qualquer doutrina própria para defender.

É paradigmático nesse caso o diálogo *Protágoras*, que se encerra com a alteração das posições preliminarmente sustentadas por Sócrates e Protágoras acerca da *areté*²³ (*Prot.* 361a-

²³ O conceito grego de *areté*, normalmente traduzido por virtude, possui a mesma raiz etimológica de *áristos* (excelente), por sua vez, o superlativo de *agathós* (bom), e “delimitava a finalidade a que algo se destina,

b). No entanto, não há uma efetiva contradição na mudança de prisma entre os dialogantes acerca da “transmissibilidade pedagógica da virtude”, senão a elucidação do significado fundamental que cada um estabelecia para os termos em discussão: os conceitos de virtude e ensino no viés socrático-platônico divergiam da visão instrumentalizada da sofística. Se a virtude fosse aquilo que apregoa Protágoras, uma habilidade retórico-política, a boa administração dos bens familiares para melhor dirigir a casa e dos assuntos públicos para agir e falar melhor na cidade (*Prot.* 318e-319a), não seria uma ciência, senão uma técnica de aperfeiçoamento não-intelectual. De outra sorte, ainda que Sócrates negue a transmissibilidade da virtude pela via direta da instrução, por não ser um conteúdo pronto, deixa transparecer que poderia ser cultivada mediante à apreensão racional da sua essência. Logo, se tomados em si mesmos, cindidos da compleição dramático-argumentativa que os cerca, os conceitos abordados nos *Diálogos* ficam restritos a interpretações absolutizadas, atribuídas pela tradição com uma autoridade não raras vezes ilegítima, na pura oposição entre concepções que precisam ser negadas ou afirmadas, sem espaço para a construção intersubjetiva. Retomamos aqui a concepção de Melling (1991) e Johansen (1998), acerca do argumento, isto é, a mediação dialética, muitas vezes ser o protagonista, em vez deste ou daquele personagem tomado em particular, evitando que o diálogo seja lido de modo parcial.

É bem verdade que quando abordamos a filosofia platônica ocorre o problema de discernir aspectos a serem enfatizado ou relativizado. Qualquer que seja a escolha é praticamente impossível evitar a unilateralidade ao apresentar o homem e as suas ideias (GUTHRIE, 1994a, p. 112). A opção pela temática, as obras de referência, a ênfase em determinados trechos, a mediação da tradição interpretativa, enfim, todas as implicações teórico-metodológicas inerentes a uma pesquisa em Platão são decisões que se impõem e orientam, de modo por vezes autônomo, as diretrizes do trabalho. Em vista disso, não há uma maneira correta de ler os *Diálogos*. Para Santos (2008a, p. 39), “interpretar Platão é uma tarefa infundável e sempre renovada, por cada estudioso e cada cultura, porque os diálogos são lugar

concretizada na forma mais perfeita, caracterizando a sua excelência” (DALA SANTA, 2015, p. 92). Para alguns etimologistas, *areté* deriva de *áres*, o deus da guerra enquanto nome próprio e combate ou coragem quando substantivo comum. Guardava parentesco também com *ársen* (viril, forte, corajoso) e, provavelmente, com *árkho* (comandar, deter o poder) e *arô* (semear, fecundar) (GOBRY, 2007, p. 25). A *areté* não estava restrita ao âmbito da virtude moral, designava “qualquer boa qualidade conformada tanto com dotes e valores inerentes e/ou agregados (anexados) aos seres e aos objetos ou coisas, quanto com o bem ou a excelência almejada e presente, por anuência ou concessão, em qualquer prática, ação ou conduta” (SPINELLI, 2014, p. 166-167). A partir do século VI a.C. ocorre a incorporação de outros significados, inerentes ao ideal cidadão, justiça, coragem, temperança, etc., atributos que Platão enfatiza nos *Diálogos*, inicialmente como unidade, o conhecimento, e na *República* enquanto a determinação própria das partes da alma e do Estado, hierarquicamente dispostas. Portanto, é “na concepção de virtude [*areté*] como desenvolvimento de uma função própria que Platão estabelece as bases do seu Estado Ideal e a determinação da essência da justiça” (DALA SANTA, 2013, p. 101).

de debate, de concepções que sempre se relacionam diferentemente com as preocupações dos que leem”. Deve cada leitor construir por sua própria conta uma interpretação do pensamento de Platão, colocando em mútua relação todos os elementos que o constituem, para compreender sua ordenação e economia de conjunto e voltar a encontrar a significação de cada detalhe (SCHULL, 1954, p. 13). Enfim, qualquer leitura de Platão é, em si mesma, uma nova leitura, que institui sempre um contato original com a obra, uma nova relação entre autor e leitor, entrecortada pela polissemia dos interlocutores do drama dialógico e pela frequente e infundável controvérsia dos intérpretes.

1.3 Entre dogmatismo, idealismo e concretude histórica: por uma leitura que não negligencie os aspectos político-educacionais da filosofia platônica

Afigura-se como uma demanda pouco usual entre os intérpretes questionar a existência de uma doutrina positiva em Platão, ou, em termos mais taxativos, se ele era ou não um autor dogmático²⁴. Constatamos ser quase unânime a convicção de que Platão expressa um pensamento afeito à sistematização, ou, no mínimo, uma doutrina filosófica constituída sob marcos razoavelmente bem definidos. Benoit (1995, p. 80) expõe que a leitura dogmática se atém em especial à *teoria das Ideias* – cujas páginas privilegiadas se encontram no Livro VI da *República* (509a-511d) –, em torno da qual se estruturam uma série de outros dogmas, compondo o que se entenderia por filosofia platônica: “a teoria da reminiscência, aquela da imortalidade da alma, aquela da *mimesis*, a teoria do conhecimento, a *paidéia* platônica, o *eros* platônico, o projeto de cidade e a própria dialética” (BENOIT, 1995, p. 80). Exemplo desta abordagem é a realizada por Fraile (1997, p. 300), com a afirmação de que a teoria das Ideias, a princípio concebida com o intuito de resolver o problema do ser e da ciência, cresce em importância até dominar por completo todo o pensamento de Platão.

É imprescindível atentar, porém, que não encontramos na obra platônica qualquer referência expressa a um corpo doutrinário forjado sob a designação de teoria das Formas ou das Ideias, produto da tradição aristotélica, alicerçado nas perspectivas da *Metafísica* (esp. A, 6; 9), que estabeleceu “indiretamente a ‘teoria’ platônica aí exposta como objeto das críticas da

²⁴ O termo *dogmata* (dogma) aparece na *República* (538c) e nas *Leis* (644d) com o sentido de máxima ou opinião, mas toma a acepção atualmente conferida, a de “elemento de uma doutrina filosófica”, na passagem do século IV para o século III a.C., com a oposição entre os dogmáticos (aristotélicos, epicuristas e estoicos) e céticos (BENOIT, 1995, p. 79).

escola” (SANTOS, 2008b, p. 59). Entretanto, o emprego dos vocábulos *eidōs* ou *idea*²⁵ é frequente nos *Diálogos*²⁶, em sentido “não técnico” – sem maiores implicações teóricas – ou com destacada e singular carga ontoepistemológica, o que, em parte, justificaria a abordagem convencional de uma teoria propriamente dita. Tal ocorrência levou à decisão de traduzir com expressões distintas (“gênero”, “característica”, “aspecto”) o emprego de *eidōs* ou *idea* fora do eixo composto pelos textos considerados canônicos para a exposição da teoria das Formas, *Fédon*, *República*, *Fedro*, *Banquete*, *Crátilo* e *Timeo* (SANTOS, 2008b, p. 59-60), demarcando um campo teórico que enfatiza tópicos de significado preciso. Esta prática, em certo sentido, violenta o texto quando o interpreta a partir de marcos pré-definidos, subvertendo princípios centrais da hermenêutica ao fazer coincidir forçosamente o texto à interpretação que se pretendia justificar. Ademais, tende a desconsiderar a controvérsia acerca do ordenamento cronológico dos *Diálogos*, impondo para cada fase da produção platônica, hermeticamente considerada, traduções amparadas em propósitos doutrinários aduzidos de uma tradição intelectual posterior. Se, por exemplo, concedêssemos crédito ao parecer de Taylor (1975, p. 134 e ss) segundo o qual a teoria das Ideias era uma formulação socrática, enfraqueceriam as leituras de um núcleo metafísico centrado nos diálogos da maturidade, por já estar prefigurado na matriz socrática do pensamento platônico²⁷.

Atua como fator de arrefecimento de uma interpretação sistemática o fato de Platão erigir certas críticas à teoria das Ideias, sobretudo no *Parmênides*²⁸ (130c-134e), mas também

²⁵ Vocábulos gregos traduzidos por Forma ou Ideia, que possuíam um sentido distante daquele assumido por “ideia” desde Descartes, qual seja, o de representação ou objeto mental (BRISSON; PRADEAU, 2010, p. 42). Para Grube (1994, p. 19) trata-se de “uma transliteração altamente enganosa e não uma verdadeira tradução”. Este é igualmente o parecer de Guthrie (1994a, p. 101), conquanto considere ainda ser uma opção útil, se “ideia” tiver o sentido de “base de significação”, que permite a comunicação no uso do mesmo epíteto a coisas distintas. Por exemplo, dizemos ter uma ideia de bondade e igualdade que nos permite falar de um bom vinho ou de triângulos iguais. Na acepção platônica as Ideias compõem a realidade inteligível, “a essência cujo ser é realmente ser” (*Fedro*, 247c), da qual o mundo dos entes sensíveis é tão somente uma projeção imperfeita. Para Burnet (2006, p. 311) o emprego de *eidōs* e *idea* para expressar realidades fundamentais é pré-platônico, sendo plausível considerá-lo de origem pitagórica. Em uma interpretação polêmica, com a qual mantivemos um contato demasiado superficial para abordá-la de modo consistente, a neokantiana “Escola de Marburgo”, cujo nome mais destacado é Paul Natorp, “nega o valor ontológico das Ideias de Platão e as interpretam em um sentido kantiano como formas a priori da mente. São hipóteses metodológicas, funções do conhecer, linhas diretivas na investigação dos fenômenos” (FRAILE, 1997, p. 347). Uma implicação da leitura da escola de Marburgo seria perceber na reminiscência platônica um incipiente precursor das categorias kantianas.

²⁶ Na *República* Platão utiliza os conceitos reiteradas vezes (*Rep.* 402c, 476a-d, 479a, 486d, 507b, 510b, 511c, 534c, 596a-b).

²⁷ Não cremos, em absoluto, na hipótese de Taylor, contrária inclusive ao testemunho de Aristóteles (*Met.* A, 6, 987b1-10).

²⁸ O *Parmênides*, que ao lado do *Teeteto*, *Sofista* e *Político* forma o grupo denominado de *Diálogos metafísicos*, se encontra em uma região fronteira entre os diálogos da maturidade e os da velhice (SANTA CRUZ, 1992, p. 07) e narra um encontro fictício (ROSS, 1993, p. 22; CORNFORD, 1989, p. 118) entre Parmênides de Eleia e um Sócrates ainda jovem. No *Parmênides* são esboçadas a maioria das objeções que posteriormente fará Aristóteles à

no *Filebo* e no *Sofista*, que desconcertam as proposições atinentes a um dogmatismo platônico. Se os diálogos centrais acenam com uma doutrina capaz de dar conta da contradição presente em uma realidade cindida entre instâncias sensíveis e inteligíveis, os diálogos posteriores demonstram que a questão estava longe de ser pacificada; em especial se, a exemplo de Melling (1991, p. 27), entendêssemos que na maior parte do *Parmênides* não é Sócrates quem transmite as concepções de Platão, mas o personagem que dá nome ao diálogo²⁹. As implicações deste fato seriam incontestes para a pretensão de um platonismo dogmático, posto que a reviravolta doutrinária prefigurada na inversão de protagonismo induz a uma leitura menos resoluta dos diálogos nos quais se expressa a teoria das Ideias, justamente por evidenciar contradições não dirimidas, marcas de um pensamento em permanente reconstrução.

Ao longo de seus textos Platão tratou o tema da cisão entre sensível e inteligível, utilizando as noções de participação (*Fédon*, 100c, 101c, 102a-b; *Ban.* 211b, *Rep.* 476d) e de imitação (*Fedro*, 250a-251c). No *Parmênides* retoma criticamente ambas as posições:

A participação serve para explicar a realidade das coisas sensíveis, mas tem o grave inconveniente de comprometer a unidade, a homogeneidade, a indivisibilidade e a transcendência das Ideias, que seriam ao mesmo tempo unas e múltiplas, pois sendo sempre as mesmas dariam origem a um número indefinido de participações. A imitação, por sua vez, deixa a salvo a natureza das Ideias, mas compromete a realidade dos objetos do mundo sensível, já que não teriam mais realidade do que o não ser modelado à imagem das Ideias. Seriam cópias, imitações ou semelhanças das verdadeiras realidades (FRAILE, 1997, p. 346).

Se os objetos sensíveis participam das Formas e delas derivam sua predicção, como ocorreria tal processo? O dilema da teoria da participação determina o paradoxo de a Forma ser, ao mesmo tempo, una e múltipla, pois se permanece inteira *na* multiplicidade de coisas separadas será igualmente múltipla, mas se destinar uma parte de si mesma para cada objeto, estará fragmentada e não será una (*Parm.* 131a-132a). Em seguida Platão examina se as Formas seriam unidades *sobre* a multiplicidade³⁰. Tomar-se-ia, assim, um grupo de elementos agrupados em vista da semelhança destes com determinada Forma, para compor com ela um conjunto homogêneo, que por sua vez remontaria a outra Forma, para conceder unidade ao grupo anterior e assim sucessivamente. Ocorrendo desta maneira, a Forma não seria mais

doutrina platônica (SCHULL, 1954, p. 129). Por outro lado, para Schmied-Kowarzik (2002, p. 21), no *Parmênides* Platão intenta defender a teoria das Ideias contra falsas intepreções.

²⁹ Embora a nossa tendência seja perceber o núcleo do diálogo mais na alteração dialética que o configura e menos nas proposições dos personagens.

³⁰ Note-se a diferença das proposições de unidade presente *na* multiplicidade de particulares, para a de unidade *sobre* a multiplicidade de particulares (SANTA CRUZ, 1992, p. 16).

unidade, senão uma pluralidade ilimitada (*Parm.* 132a-132b). A esta objeção Aristóteles denomina “argumento do terceiro homem” (*Met.* A, 9, 990b). Para Rogue (2005, p. 115) a doutrina da participação é o “ponto fraco da teoria das Ideias”, por exigir a realização da Ideia, “isto é, a conciliação entre duas realidades totalmente distintas”.

Fracassada a tentativa de explicar as relações do mundo inteligível para com o sensível nos termos de uma participação, intenta-se outra saída, considerando que as Formas são paradigmas e os objetos sensíveis cópias oriundas de uma conexão mimética. A objeção a tal hipótese resulta em um novo “terceiro homem”, posto que a semelhança recíproca entre Forma e objeto, isto é, entre modelo e cópia, pressupõe uma característica comum que os aproxime. A exemplo do ocorrido no caso da unidade *sobre* a multiplicidade, a relação mimética da Forma como paradigma e suas cópias sensíveis exigirá uma Forma superior que justifique as características que as fazem semelhantes em um *regressus in infinitum*.

Não é possível que algo seja semelhante à Forma, tampouco que a Forma seja semelhante a outra coisa; porque, em tal caso, junto à Forma aparecerá sempre outra Forma, e se aquela fosse semelhante a algo, aparecerá sempre outra Forma, jamais deixando de surgir outra Forma sempre nova, se a Forma se torna semelhante ao que dela participa (*Parm.* 132e-133a).

Essas objeções atingem o cerne da ontologia platônica de tal maneira que – semelhante ao que se tencionou com as *Leis* em relação à *República*³¹ – a primeira tentativa de apaziguar a crise na teoria das Ideias foi simplesmente negar a autenticidade do *Parmênides*. Sendo tal saída inviável, por contrariar os estudos estilísticos da segunda metade do século XIX, optou-se por relativizar o conteúdo do *diálogo* com base em uma suposta crise no sistema platônico, sob a alegação de que o *Parmênides* pertencia ao grupo dos textos da velhice, aceção igualmente inválida. Por fim, a infeliz solução encontrada para dirimir as contradições entre a abordagem concernente à teoria das Ideias na *República* e no *Parmênides*, e assim manter o estatuto fundante do primado ontoepistemológico no pensamento platônico, foi analisar cada diálogo de maneira isolada (BENOIT, 1995, p. 83-84).

A apreciação da teoria das Ideias como eixo absoluto do “sistema” platônico não se sustenta se mantivermos uma análise dialógica intertextual, isto é, se atentarmos para a articulação dialética que entre os *Diálogos* reordena exposições aparentemente difusas e questiona proposições tidas como absolutas em leituras que os declarem unidades isoladas ou

³¹ As discrepâncias entre a *República* e as *Leis*, levaram muitos intérpretes a considerar esta última um texto: a) apócrifo; b) autêntico, mas substancialmente modificado por algum discípulo; c) autêntico e integral, mas com importância reduzida por ser fruto da senilidade de Platão.

totalmente distintas entre si. O fato de realizar sensíveis críticas aos postulados de sua própria filosofia parece atestar o constante fluir de ideias que desautoriza encarar Platão como um autor dogmático. Ora, a enunciação de doutrinas herméticas ou dogmas inquestionáveis não é factível a menos que se subverta o princípio elementar da escrita dialógica. Rowe (1979, p. 62) propõe que em sua obra, autenticamente dialética, Platão discute consigo mesmo e com outros, modificando seu pensamento no transcurso dos debates. De fato, “parece certo que a concepção platônica de filosofia, e em especial da dialética [...], excluem, em princípio, a possibilidade de uma conclusão definitiva da investigação filosófica na forma de um sistema metafísico completo (VEGETTI, 2012a, p. 87).

Seria uma incoerência deveras surpreendente se Platão pretendesse ditar sua filosofia projetando-a na efígie do homem por ele caracterizado como grande questionador que tinha plena consciência de nada saber³². Nem nos momentos de maior entusiasmo doutrinal Platão deixa de reconhecer dificuldades não superadas e declarar insegurança ao tratar determinadas questões (GARCÍA-BORRÓN, 1999, p. 04-05). Nas palavras de Goldschmidt (2002, p. 03), “longe de ser uma descrição dogmática, o diálogo é a ilustração viva de um método que investiga e que, com frequência, se investiga”. No mesmo caminho, Trabattoni (2003, p. 206) declara que “Platão aparece, sim, como um filósofo em busca de um saber forte, mas também como um filósofo que está plenamente consciente de quanta ‘fraqueza’ torna difícil ao homem a via do conhecimento”. Platão tem a notável capacidade de erigir um imponente edifício espiritual com a mesma agudeza com que faz implodir qualquer edificação de índole semelhante, ao submeter a exames rigorosos tanto o próprio pensamento quanto o alheio (GOMPERZ, 1951, p. 265; MELLING, 1991, p. 30). Tal concepção contribui com a tese de um Platão intelectualmente dinâmico, que aspira a uma realidade perene, sem negligenciar o caráter falível e sujeito à accidentalidade do entendimento humano, carente de incessantes revisões e reformulações.

Por conseguinte, é lícito supor que a carga dogmática habitualmente atribuída a Platão surge como uma leitura que, embora possível, carrega em seu âmago anseios por uma fundamentação transcendente, sustentáculo de convicções idealistas ou com feições teológicas. Se mostra relevante, pois, o testemunho antigo de Diôgenes Laértios (III, 51), acerca da “grande polêmica entre os autores que afirmam que Platão formulou uma doutrina dogmática e os que negam este ponto de vista”. A hipótese de Platão como autor dogmático acabou por alcançar preponderância, em especial pela tradição neoplatônica com a submissão da filosofia à teologia,

³² O que é bem diferente da acepção irônica de Strauss (2006, p. 80), rechaçada anteriormente (p. 28-29).

lembrando que “desde muito cedo, o platonismo foi dominado pelo pensamento cristão”³³ (WATANABE, 1995, p. 43). O fundamento de tal postura pode ser buscado, em parte, no conteúdo dos diálogos da maturidade, justamente os mais lidos e comentados. Mesmo assim, nada suprime a concepção de filosofia entendida como problematização, a mais recorrente das ideias platônicas (GARCÍA-BORRÓN, 1999, p. 06). A filosofia abrange a possibilidade de acesso à verdade, conquanto não se identifica, em absoluto, como a fonte da verdade, razão pela qual em qualquer enunciado filosófico subjaz incontornável uma crucial aura de dúvida e indeterminação. Aqui repousa a demarcação inequívoca do filósofo como “amante da sabedoria”, mas de modo algum seu possuidor (*Fedro*, 278d). Compreender tal característica básica do diálogo filosófico é *conditio sine qua non* para alcançarmos alguns vislumbres da mensagem que Platão pretendeu transmitir. Para Lledó (2011, p. 25), não deixa de causar surpresa que a maioria dos investigadores não se atenha a esta condição, muitos sequer a mencionam, absortos na tarefa de deslindar a marcha do pensamento platônico, em sintetizar suas ideias, em contar a “fábula” do que Platão pensava.

Paralela a qualquer manifestação filosófica relevante floresce uma série de interpretações parciais, muitas vezes arbitrariamente tornadas autônomas. É provável que esse processo de subjetivação seja inevitável, mas, em casos extremos, engendra uma incontrolável rede de leituras particulares, esparsas no vazio das especulações e distantes do objeto que lhes servia de origem (LLEDÓ, 1985, p. 10). Watanabe (1995, p. 40) reitera que “povoada de monumentos à obra do filósofo e aos seus ensinamentos, a história não raro abrigou, sob o título de platonismo, ideias e movimentos ideológicos que pouco ou quase nada têm a ver com o Platão dos *Diálogos*”. Nas palavras de Blackburn (2007, p. 28), Platão talvez fora, ao longo dos séculos, “traído pelos platônicos, um destino nada inusual entre os grandes filósofos”. Em termos mais estritos, sequer poderíamos nos referir ao “platonismo” enquanto desenvolvimento de uma corrente filosófica oriunda dos *Diálogos*, posto que estes não pretendiam verter uma doutrina acabada³⁴ (cf. *Carta VII*, 341d). Conforme Vegetti,

³³ A dificuldade em conciliar a fluência inconclusiva dos *Diálogos* com a busca por explicar racionalmente o divino levou à “cristianização” do pensamento platônico, o que atendia a dois objetivos: “um, dar à doutrina cristã um *status* filosófico; outro, transformá-la numa doutrina plenamente aceita pelos intelectuais (ou seja, helenistas) da época” (SPINELLI, 2003b, p. 157).

³⁴ Vegetti (2012b, p. 98) fala em vários “platonismos”, atrelados a diálogos específicos ou grupos de diálogos, “assim o platonismo espiritualista do *Fédon* difere do cosmológico inspirado no *Timeo*, o platonismo político e utopista vinculado à *República* é distinto do dialético-metafísico que remonta ao *Parmênides*”.

a ideia mesma de “platonismo” unificado é um produto hermenêutico tardio da tradição do neoplatonismo, tanto antigo quanto renascentista, um produto, por sua vez, possibilitado pela exclusão, pela marginalização, ou pela interpretação reducionista de muitos conjuntos textuais, entre os quais os aporéticos ou até os políticos. A polissemia estrutural dos textos platônicos, e a relativa autonomia da tradição dos três diálogos especificamente políticos, ajudam a explicar a amplitude da gama de interpretações legitimamente possíveis, e estas, por sua vez, contribuem para melhor compreender a forma constitutiva irreduzível do “fazer filosofia” por parte de Platão (VEGETTI, 2012b, p. 274).

Para Joly (1994, p. 08) a imagem platônica consolidada em determinadas vertentes da história da filosofia seria produto de “certo comentarismo”, isto é, de apreciações fragmentárias centradas nos elementos constitutivos da teoria das Ideias e na suposta primazia sobre os demais aspectos da produção platônica. O resultado da consolidação desta linha “idealista” foi a submissão das proposições éticas e político-educacionais ao elemento metafísico, impondo o arquétipo equivocado e de grande aceitação “que consiste fundamentalmente na imagem de um filósofo idealista, preocupado com um ‘mundo das Ideias’ e totalmente alheio à realidade de seu tempo” (HUBENÁK, 2011, p. 295).

A compreensão do que a tradição convencionou chamar de teoria das Ideias é imprescindível, sem dúvida, na tarefa de deslindar minimamente a filosofia de Platão, mas esta não é a única e talvez nem mesmo a mais relevante manifestação filosófica da sua obra. Consideramos, na senda de GARCÍA-BORRÓN (1999, p. 06), que em Platão o anseio pela sabedoria está alicerçada em três grandes motivações: 1) *Ontoepistemológica*, conhecer o que verdadeiramente é, para afirmar em que consiste a realidade; 2) *Paidéutica*, compreender o dever ser do homem e assim alcançar seu estado de perfeição ou aproximar-se dele o quanto for possível; 3) *Política*, encontrar a estrutura social adequada para tornar praticável, ou, de toda a sorte, verossímil, o ideal de homem a ser forjado por via educacional. Esta seria a tríade constitutiva do interesse filosófico platônico, expressa com genialidade ímpar na *República* enquanto um todo ordenado e indivisível. Qualquer análise que negligencie ou, na mesma medida, se afeire em demasia a um dos três aspectos supramencionados, estará fragmentando um pensamento que se pode explicar com relativa fidelidade apenas se tomado dialeticamente em toda a sua complexidade.

As inferências metafísicas são cruciais, mas não absolutas para a configuração da multifacetada e por vezes inapreensível filosofia platônica. Cremos lícito considerar a hipótese de que Platão tenha lançado mão de suas reflexões teológicas e ontoepistemológicas tendo por

escopo a tarefa de iluminar e fundamentar o problema ético, político e educacional³⁵, que nos parece constituir seu objetivo precípua. Para Gutiérrez (2010, p. 48), no tocante à *República*, as “considerações de tipo ontológico e epistemológico são, com efeito, introduzidas somente na medida em que contribuem ao exame da questão central da obra, quer dizer, o exame da vida justa e injusta e sua relação com a felicidade e a infelicidade”. Em largos traços é o que aduz a hipótese de uma redação particionada da *República*, sendo os Livros V-VII o eixo propriamente filosófico da obra, redigidos em uma época posterior aos demais, para suprir possíveis debilidades nos argumentos, desde uma perspectiva ontológica (EGGERS LAN, 1988, p. 16-17).

A diretriz interpretativa a que nos vinculamos exige a revisão de elementos historicamente admitidos como centrais da filosofia platônica, o que nos leva a questionar a própria validade de um viés de análise tornado hegemônico. Esta opção por um modelo investigativo que reinterpreta o pensamento platônico à luz da vinculação ao contexto grego em sua materialidade nos permite perceber os ideais políticos de Platão, expressados enquanto determinações ético-pedagógicas, inseridos em um plano teórico que sintetiza o anseio por uma *pólis* virtuosa. Obviamente não estamos desmerecendo a importância dos pressupostos metafísicos, ao contrário, não seria possível compreender o alcance do pensamento platônico desvinculando-o de um aspecto tão marcante e significativo da sua constituição. No entanto, isso não pode levar à figura de um pensador imóvel, com os olhos fixos no outro mundo (GUTHRIE, 1994a, p. 113), pois o ímpeto para o que “está além” jamais o conduziu a ficar recluso em uma torre de marfim (SCHULL, 1954, p. 11). Para Platão “a compreensão do Ser, enquanto verdade conceitual universal, passa pela compreensão do homem em sua existência real e efetiva na vida da *pólis*” (PEREIRA FILHO, 2009, p. 73), de modo que a gênese das reflexões platônicas não poderia ser outra que não a contraditória efervescência da esfera política. “A Filosofia é filha da *pólis* e, em consequência, a Filosofia é Política” (SOARES, 1999, p. 192). Se ao longo da história os intérpretes e estudiosos haviam seguido a senda das “Ideias” e depois uma temática religiosa, “em meados do século XX surgiu a interpretação que percebe a razão de ser da luta, da obra e da vida de Platão na organização e direção do Estado” (MOLINA, 2010, p. 36).

É possível afirmar sem receios que mesmo em momentos nos quais não seja imediatamente identificável, toda a produção intelectual platônica está ligada à reflexão política

³⁵ Fazemos tal distinção por motivos de clareza textual, posto que na tradição grega, e em especial na filosofia platônica, ética, política e educação formavam um mesmo núcleo.

(BRISSON; PRADEAU, 2010; CAMPOS, 1996; COLLI, 2008; CORNFORD, 2001; JAEGER, 1989; KOYRÉ, 1966; MAIRE, 1966; MANON, 1992; MARTINS, 1995; NUNES, 2000; PAVIANI, 2008; PEREIRA FILHO, 2015; TORRES 2003; WATANABE, 1995). Com isso, discordamos frontalmente de Pappas (1995, p. 28) sobre a maior importância de Platão no âmbito da história da filosofia ter brotado “do seu infatigável empenho em introduzir a metafísica na existência humana”. Se este fosse, em verdade, o mote platônico, a pura submissão do sensível ao inteligível, seríamos obrigados a aceitar o parecer de Finley (1975, p. 101), para quem Platão, ao basear seus preceitos morais em verdades absolutas (sejam as Formas ou Deus), seria levado a crer que possuía o direito – e o dever – de impor esses absolutos a outras pessoas, para o seu próprio bem, a exemplo da Inquisição, a Genebra de Calvino ou *1984* de Orwell³⁶. A referência de Finley é clara e versa sobre a cúspide de todo o ordenamento filosófico e político-educacional da *República*, qual seja, o governo da razão e a pretensa validade literal e absoluta que carrega na incumbência de salvar a cidade³⁷: “enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos, filósofos genuínos [...] não haverá trégua dos males” (*Rep.* 473c-d).

É necessário atentar para o fato de Platão ter utilizado em seus raciocínios as ferramentas das quais dispunha, isto é, o enfoque metafísico e/ou místico-teológico que ajuda a sustentar suas ideias político-educacionais não lhes são determinantes³⁸. Os inegáveis aportes metafísicos não são, pois, indicativos da sua preponderância na filosofia platônica, estão mais para

³⁶ Três manifestações do poder temporal amparado em preceitos absolutos de ordem transcendente (religiosa e ideológica). A Inquisição dispensa maiores comentários, durou quase 600 anos (dos séculos XII a XIX!) e combateu com brutalidade qualquer conduta julgada herege. A “Genebra de Calvino” se refere ao governo protestante da “república genebrina” (século XVI), que sob a liderança espiritual de João Calvino, “exercia uma vigilância rigorosa sobre a conduta dos cidadãos e, em parceria com as autoridades civis, impunha penalidades muitas vezes excessivas” (MATOS, 2013, p. 64). Já *1984*, romance distópico de George Orwell, descreve um estado totalitário de severa vigilância e manipulação estatal, orquestrado por um partido único, cujas diretrizes eram “guerra é a paz, a liberdade é escravidão, a ignorância é a força” (ORWELL, 2000, p. 12). Como veremos nos capítulos seguintes, a associação destes modelos repressivos, históricos ou ficcionais, à *Kallípolis* platônica é infundada, justo porque esta possui um enfoque normativo.

³⁷ Retornaremos a esta questão considerando o plano da *República* sob um viés não literal no Cap. IV.

³⁸ Não cabe, neste momento, analisar a questão, porém, apenas a título de referência, poderíamos ressaltar que temas como a metempsicose e, por conseguinte, a anamnese, são aportes de raiz pitagórica (PIETTRE, 1985, p. 27), justamente “o ponto mais fraco do pensamento platônico” (WATANABE, 1995, p. 65). Por outro lado, a ideia do pitagorismo como calcanhar de Aquiles de Platão se torna problemática se levarmos em conta que “se a filosofia pitagórica influencia o platonismo, é verdadeiro também o contrário. A influência, neste caso, é recíproca, com consequências espinhosas para a historiografia do pitagorismo pré-platônico” (CORNELLI, 2003, p. 44). No que concerne à imortalidade da alma, afirma Cornford (2001, p. 53) que tal doutrina nunca foi ensinada por Sócrates e está em desalinho com a *Apologia*. Koyré (1966, p. 181, nota 07) destaca que geralmente os historiadores da filosofia tomam muito a sério o mito da preexistência das almas: Platão deixa claro o caráter mítico desta doutrina e indica com clareza que ela não resolve nada. Para Martins (1995, p. 396) “a recepção do conceito platônico de ‘alma’ ao longo dos séculos deu origem a tantos mal-entendidos que se torna difícil ler os diálogos sem projetar neles uma compreensão dominada por um platonismo vulgar que tem outras raízes históricas”.

balizadores de uma reflexão que é, desde o início, orientada por princípios de ordem concreta. Platão compartilhava com Sócrates a fé na possibilidade do conhecimento e a exigência de princípios morais absolutos. Pode-se argumentar que tais convicções não implicam necessariamente a suposição de entidades eternas e suprassensíveis, “mas as coisas eram mais difíceis na fase particular da história da filosofia em que Platão desenvolveu seu pensamento” (GUTHRIE, 1994a, p. 104). Ora, o intuito de Platão não era lançar inferências de caráter metafísico como explicação primordial e limite para compreensão da realidade, simplesmente adequando a existência do homem ao ordenamento cósmico em termos de juízos teóricos, para prescrever normas extemporâneas sobre a contingência do convívio social, infligindo um governo totalitário. A filosofia platônica nasce e se desenvolve com um forte propósito ético e político-educacional, claramente definido na *República*. Todos os demais aspectos são incorporações significativas e enriquecedoras, interesses mais ou menos independizados dos pressupostos originários, embora não cheguem a suplantá-los.

Ao contrário dos filósofos pré-socráticos, não é a busca pela solução do enigma do universo a motivação do esforço filosófico platônico, mas algo condizente com o impulso que lhe serviu de parâmetro, qual seja, “a necessidade do conhecimento para a conservação e estruturação da vida”, que o leva a aspirar à realização da “verdadeira comunidade, como espaço dentro do qual se deve consumir a suprema virtude do Homem” (JAEGER, 1989, p. 707), alcançável unicamente por via educacional. Scolnicov (2006, p. 33) destaca que em Platão “a filosofia sempre começa *in media res*”, ou seja, tem sua origem em preocupações concretas referentes à vida na *pólis* e estabelece a questão educacional como elemento central na conformação do plano de um Estado justo, o mais próximo quanto fosse possível da perfeição oriunda da realidade suprassensível. Em uma acepção semelhante, Esteban (1981, p. 91) reitera ser justamente a preocupação com a *paidéia*, com a educação ético-política, com o método como meio para educar e possibilitar o descobrimento da verdade, aquilo que unifica e dá sentido à obra platônica. A esse respeito, parece-nos acertada a tese de Pereira Filho, segundo a qual

a filosofia platônica é decorrente de um amplo conteúdo histórico, que pode ser compreendido pela correlação entre os diálogos e a realidade de crises enfrentadas pela *pólis* grega, na época de sua elaboração. Essa hipótese reforça a ideia de que o idealismo platônico, tradicionalmente concebido, talvez esteja mais próximo da objetividade histórica do que se tem compreendido (PEREIRA FILHO, 2009, p. 73).

No mesmo caminho, Châtelet (1978, p. 186) defende que o “idealismo” de Platão é significativo por unir a consciência de historicidade e a vontade filosófica de dominá-la e atuar positivamente: estabelece a relação que mantém o desejo de assegurar uma inteligibilidade total e o reconhecimento do devir. Murray (1962, p. 31) propõe algo parecido, ao compreender este idealismo na condição de influxo que nos leva a superar a banalidade da ação cotidiana: “é o espírito do idealista que rechaça uma multitude de coisas baratas por aquela que é infinitamente preciosa”. Existem, porém, vozes contrárias à afirmação de um núcleo de orientação histórica da filosofia de Platão. Collingwood (s/d, p. 38) afirma que o pensamento grego antigo possuía uma tendência predominante “não apenas inadequada ao desenvolvimento do pensamento histórico”, senão pautada “numa metafísica rigorosamente anti-histórica”.

A história é uma ciência da ação humana: o que o historiador vê à sua frente são coisas que os homens fizeram no passado, coisas essas que pertencem a um mundo em transformação, um mundo em que aparecem e desaparecem coisas. Tais coisas, de acordo com a concepção metafísica preponderante na Grécia antiga, não seriam cognoscíveis. Consequentemente, a história seria impossível (COLLINGWOOD, s/d, p. 38).

Desta tendência os grandes historiadores, Heródoto³⁹ e Tucídides⁴⁰, parecem se distanciar. Heródoto (I, 1992, p. 85), no prólogo de sua *História*, estipula a si mesmo a função de “evitar que os feitos humanos caíssem no esquecimento”. Porém, a obra do “pai da história” foi de tal forma discrepante da inclinação intrínseca ao pensamento grego que pouco sobreviveu ao seu autor, tanto que Platão escreve como se Heródoto jamais houvesse existido. O motivo estaria na obstinação do espírito grego na tendência anti-histórica. De certo modo, Tucídides foi continuador da tradição de Heródoto, embora depois deles “a busca de objetos imutáveis e eternos do conhecimento sufocou gradualmente a consciência histórica e obrigou os homens a abandonarem a esperança herodotiana de conseguir um conhecimento científico acerca das ações humanas passadas” (COLLINGWOOD, s/d, p. 52).

Por seu turno, Zeller (1968, p. 150) supõe que Platão não reconhecia qualquer desenvolvimento histórico e Williams (2000, p. 07) que o sentido de história está ausente em Platão, bem como em todos os filósofos anteriores ao século XIX. Já Popper (1974), mantendo-se coerente à leitura depreciativa que faz da *República*, julga que a interpretação platônica das

³⁹ Heródoto de Halicarnasso, historiador e geógrafo grego do século V a.C., considerado o “pai da história”. Seu principal tema se constitui das relações entre os gregos e povos estrangeiros, que culminaram nas Guerras Médicas de 490 e 480-479 a.C. (BOWRA, 2007, p. 217).

⁴⁰ Historiador grego do século V a.C., sua grande obra foi *A história da guerra do Peloponeso*. De origem aristocrática, Tucídides recebeu apurada educação e teve a oportunidade de conviver com as figuras intelectuais mais proeminentes de seu tempo.

transformações históricas e das mazelas da sua época segue por um viés idealizado, no qual as modificações na sociedade grega seriam entendidas no tocante à dissintonia com leis absolutas, gerando uma doutrina política dogmática e totalitária⁴¹. A assertiva de Popper parece encontrar eco em Adrados (1993, p. 411-413), para quem Platão desconfiava da história e interpretava “a evolução como decadência: tende a colocar seus protótipos ideais na aurora dos tempos, como a idade de Cronos”.

É pertinente a afirmação da consciência helênica distante de uma noção de marcha linear da história, em especial pela ausência das ideias de “criação” ou “fim dos tempos”, estando mais propensa a considerar no devir uma representação cíclica. Sob esta ótica era cognoscível unicamente o que fosse imutável e toda evolução tida como um processo de declínio. Esta postura negativa frente ao devir é observável na *República*, com a origem e perversão da Cidade sã (*Rep.* 369b-373e) ou mesmo na descrição das formas de governo, que abrange os Livros VIII e IX. Contudo, a explicação de como se impõe, em termos psicológicos e sociológicos, a degradação dos regimes políticos talvez seja, nas palavras de Lledó (1985, p. 66) “a primeira reflexão de filosofia da história *avant la lettre*”, de modo que a “ideia tradicional de ausência de reflexão sobre a história e sobre o tempo na cultura grega fica, até certo ponto, refutada”. A crescente degeneração política talvez não seja para Platão um processo necessário, mas se efetive por uma razão assaz contingente e, de tal forma, reversível, qual seja, a incapacidade de assegurar a unidade do Estado, “condição primordial da estabilidade do organismo social e da felicidade dos cidadãos” (CHÂTELET, 1978, p. 211). Platão diagnostica as contradições político-educacionais do seu tempo e propõe alterações capazes de subverter a ordem do *continuum* histórico, seja ele cíclico ou linear descendente, por meio da ação política enquanto arte de bem gerir a *pólis*, convertendo “o homem em dono do seu próprio destino” (LISI, 2006, p. 22).

Nos parece inquestionável que Platão não trabalha alheio à transitoriedade temporal da esfera humana, tampouco dedique atenção exclusiva à imutabilidade do mundo suprassensível. Não obstante à incompletude do devir histórico, ainda persegue para a *pólis* a constância de uma ordem superior enquanto relação de espelhamento e nunca de mútua anulação. Se a realidade sensível é a cópia deficitária da perfeição de um *hiperurânio*⁴² (*Fedro*, 247c), ela é

⁴¹ Abordaremos sucintamente a ideia do “totalitarismo platônico”, oriunda da distorcida leitura popperiana no Cap. IV.

⁴² “Lugar supraceleste”, expressão de fundo metafórico que remete ao “Mundo das Ideias”. O *hiperurânio* constitui a “representação mítica e imagem que, entendida corretamente, indica um lugar que não é absolutamente um lugar” (REALE, 1993, p. 138, grifos do autor).

carente apenas de “*verdade*, com tudo o que isso comporta de discursividade lógica, e não de *realidade*, pois para Platão esse mundo dos sentidos é, existe” (WATANABE, 1995, p. 44, grifos da autora). Para Brochard (1940, p. 82) “Platão não é um idealista no sentido moderno da palavra. A sombra de existência que atribui ao mundo sensível não implica sua não-realidade. Tão resolutamente quanto Heráclito, Platão crê na realidade do mundo sensível”. Assim, os *Diálogos* manifestam um forte sentido de historicidade, que impõe o entendimento do devir enquanto algo dotado de inteligibilidade, para dar “lugar a uma ciência que, sem dúvida, não pode dominar integralmente o sensível, mas autoriza a promover uma técnica política precisa, capaz de propor uma reforma moral e um programa político-social” (CHÂTELET, 1978, p. 186). Este sentido de historicidade, defendido por Châtelet (1978; 1980), Joly (1994) e Pereira Filho (2009), nos leva a compreender que Platão mescla especulação conceitual e certa “intuição histórica”, gerando uma incipiente filosofia da história, “que teria pensado sobre as ações e acontecimentos da cidade e do homem e, para além da contemplação e da teorização, objetivando construir sua filosofia como projetos efetivos, como alternativa às crises” (PEREIRA FILHO, 2009, p. 39-40).

Às implicações da leitura “anti-histórica” objeto abertamente Joly (1994, p. 07-11), denunciando uma atenção desmedida às questões transcendentais, que acabou por dar forma à absurda sobreposição de interpretações dogmáticas ao sentido plurívoco emanado dos *Diálogos*, separando o autor de tudo aquilo que o afeta contextualmente. As proposições de Joly estão em total acordo com algumas diretrizes da nossa tese, quais sejam, a filosofia platônica orientada por interesses de feição concreta e a impossibilidade de priorizar os tópicos de conteúdo transcendente, sob pena de alijarmos Platão do seu horizonte sócio-histórico. O que tradicionalmente foi interpretado como o “idealismo platônico”, na verdade revela apenas parte de um discurso amplo, com arrimo teórico e embasamento no que concerne à materialidade histórica. Esta postura pode ser sustentada, nos limites da nossa pesquisa, 1) mediante a uma leitura crítica ao suposto “idealismo puro” que faria da *República* apenas um devaneio especulativo; 2) superando a noção do dualismo ontológico caracterizado pela Teoria das Ideias como reflexo do total desprezo platônico para com o mundo sensível e, por extensão, à discussão política de maneira geral. Interpretar Platão a partir de um dualismo idealista é diminuir a riqueza dos *Diálogos* e subestimar a grandeza do pensamento e da conduta filosófica socrático-platônica, que deram conta da elaboração teórica e da tentativa de compreender o homem em suas múltiplas manifestações (PEREIRA FILHO, 2009, p. 19). Todavia, não seria prudente, ou mesmo fecundo para os nossos objetivos, embrenhar-nos ainda mais em tamanha controvérsia. Por hora, cabe ressaltar que Platão se atém a uma “intuição histórica”, distinta da

ciência da história moderna e das manifestações historiográficas gregas, mas que o leva a perscrutar um passado por vezes mítico ou idealizado⁴³ em busca de entendimento para imaginar um futuro melhor, fora de um devir imutável, como oposição consciente à imperfeição do seu tempo presente, justo porque vislumbra a perfectibilidade humana centrada no potencial transformador da educação.

1.4 Breve referência à questão das “doutrinas não-escritas”

Platão é o primeiro autor do qual a totalidade dos escritos foram preservados, inclusive com a presença de textos duvidosos ou comprovadamente espúrios⁴⁴. Isso não torna, em absoluto, a tarefa de interpretá-lo menos árdua, devido às peculiaridades da escrita dialógica e da indeterminação doutrinal que se observa nos *Diálogos*. Embora a obra de Platão em sua integralidade tenha sobrevivido, a tradição indireta, primordial para a reconstrução do pensamento de autores de cujos textos conhecemos apenas escassos fragmentos é, no caso platônico, ao menos digna de menção. Numerosos são os testemunhos antigos que denotariam a existência de “doutrinas não-escritas”⁴⁵ (*ágrafa dógmata*, referida por Aristóteles na *Física*, IV 2, 209b14-15), trabalhadas exclusivamente de forma oral no domínio da Academia. A estes testemunhos se somam as severas críticas à escrita, presentes, sobretudo, no *Fedro* (274b-278e) e na *Carta VII* (344d-e), como indicativos de que Platão reservaria suas convicções filosóficas mais profundas para o trato da oralidade, evitando-as de maneira proposital nos *Diálogos*. Pelo viés das doutrinas não-escritas, a filosofia de Platão estaria cindida em duas fases, conforme a síntese esquemática de Trabattoni (2003, p. 27), a primeira era a já conhecida doutrina das Ideias, presente em alguns diálogos; a segunda seria caracterizada pela *doutrina dos princípios*, números e pelas próprias Ideias, expostas apenas verbalmente.

Na metade do século XX, Konrad Gaiser e Hans Krämer, da Universidade de Tübingen, elaboram de maneira sistemática a hipótese de que o cerne da doutrina platônica está justamente no conteúdo das preleções orais, as doutrinas “esotéricas” ou “intra-acadêmicas”, restando aos *Diálogos* funções secundárias, propedêuticas e rememorativas (TRABATTONI, 2003, p. 28),

⁴³ A descrição da cidade sã (*Rep.* 369b-372e), do mito de Atlântida (*Crítias* 113a-121c) ou da Atenas pré-cataclísmica (*Crítias*, 109b-112e).

⁴⁴ São considerados de modo unânime como espúrios os diálogos *Definições (Hóroi)*, *Sobre a Justiça (Peri dikaiou)*, *Sobre a virtude (Peri aretês)*, *Demódoco*, *Sísifo*, *Eríxias* e *Axíoco*. Entre os de autoria duvidosa estão *Teages*, *Alcibíades I e II*, *Minos*, *Epínomis*, *Clitofonte*, *Hiparco*, *Anterastai* e quase todas as *Cartas* (MARTÍNEZ, 2000, p. 653).

⁴⁵ Para um panorama dos testemunhos ligados às doutrinas não-escritas, ver o notável trabalho de compilação realizado por Arana Marcos (1998).

às quais poderíamos incluir o intuito de divulgação das pesquisas empreendidas na Academia para um público mais abrangente de não-iniciados. Algumas décadas mais tarde, juntaram-se a esta corrente interpretativa Giovanni Reale, da Universidade Católica de Milão (cuja contribuição justifica o uso do designativo “Escola de Tübingen-Milão”) e Thomas Szlezák, que deu segmento às pesquisas de Gaiser em Tübingen.

Krämer (1996, p. 34) alude aquilo a que chama de “schleiermacherismo”, como arquétipo da postura exegética oposta à valoração fundante da tradição indireta, defendida pela Escola de Tübingen-Milão. A referência a Schleiermacher se deve à postura do teólogo protestante e filósofo alemão que no século XIX estabelece, em linhas gerais, o cânone de análise hermenêutica da obra platônica centrado em uma abordagem textual, na qual forma dialógica e conteúdo filosófico eram inseparáveis (SCHLEIERMACHER, 1836, p. 13-14). A ideia dos *Diálogos* como meio privilegiado de acesso à mensagem platônica ou, ao menos, à prática dialética que desperta e exercita o pensamento do leitor, é para os tuingueses um preconceito que Schleiermacher insere na tradição filosófica, baseado na sua vinculação ao princípio protestante de interpretação bíblica (*sola scriptura*), tomado como paradigma desde então. A noção de “autarquia” do diálogo, insistentemente repetida (KRÄMER, 1996; REALE, 1996; 1997; 2002; SZLEZÁK, 2009a) como representação genérica do erro metodológico do “schleiermacherismo”, mas que expressa um conceito forjado pelos tuingueses, é algo que deveria ser suplantado, em nome da correta compreensão de Platão como pensador sistemático, “que tentou explicar a realidade total a partir de princípios unitários/uniformes” (SZLEZÁK, 2009b, p. 19). A Schleiermacher corresponderia “a responsabilidade de haver eliminado, de fato, a tradição indireta, ao identificar diálogo platônico e filosofia platônica” (REALE, 1996, p. 23), e assim criar “o mito de um diálogo literário e artístico autárquico em si mesmo” (KRÄMER, 1996, p. 51, cf. p. 41).

A leitura de Platão à luz das doutrinas não-escritas corresponde para os tuingueses a uma autêntica revolução científica, nos moldes da epistemologia kuhniana, cujo novo paradigma, em substituição ao já desgastado “paradigma schleiermacheriano”, sustenta “a correlação estrutural e essencial entre ‘escrito’ e ‘não-escrito’ e a necessidade de referir-se ao ‘não escrito’ para compreender os escritos, e a conseqüente necessidade de reler todo o *Corpus Platonicum* nessa chave” (REALE, 1997, p. 24, grifos do autor). Assim, apesar das afirmações de que a doutrina esotérica não exclui o valor intrínseco dos *Diálogos* (REALE, 1996, p. 27; SZLEZÁK, 2009b, p. 20; PERINE, 2009, p. 25), não restam dúvidas no que tange à preponderância da tradição indireta sobre o legado direto de Platão, plasmado em sua extensa e prolífica obra escrita.

Os diálogos são incomparavelmente mais ricos em seu conteúdo temático em relação às doutrinas não-escritas; mas estas e somente estas contêm a cúpula do *sistema* e, portanto, a chave do cofre que o guarda. Isso significa que, apesar da debilidade quantitativa, a tradição indireta contém algo muito importante do ponto de vista qualitativo; mais ainda, em certo sentido, contém o essencial, ou seja, o fundamento último, quer dizer, a realização e conseqüente complemento da dialética até o estágio supremo, acerca do qual os diálogos se calam (REALE, 1996, p. 26).

A filosofia esotérica analisa o mundo, sensível e inteligível, até seus fundamentos últimos, tentativa que inexistente nos *Diálogos*, completados pela teoria oral dos princípios de forma ideal (SZLEZÁK, 2009b, p. 19). Para os tubingueses, quanto mais complexa e elevada a discussão em cada diálogo, tanto menor o grau de explicitude dos conteúdos escritos. Assim, a partir da abordagem esotérica seriam dirimidos os problemas relativos à inconclusão e falta de unidade do *Corpus Platonicum*, justamente por considerar possível a harmonização – que nos soa como uma sobreposição forçada – entre oralidade e escritura. Negar a relevância das doutrinas não-escritas equivaleria a explicar apenas parcialmente as características do diálogo como um determinado conceito de comunicação filosófica e, por extensão, de uma determinada ideia de filosofia (SZLEZÁK, 1997, p. 36).

Reale (2002, p. 229) utiliza (sem referenciá-lo) um argumento bastante elucidativo do *Fedro* (275d-e), que diz respeito à impossibilidade da escrita, a exemplo da pintura, responder a questionamentos atinentes ao seu real conteúdo, carecendo sempre da “ajuda do autor”. Este seria o atestado inequívoco da recusa de Platão em consubstanciar o fundamental da sua doutrina, já que a referida “ajuda” se daria no âmbito da oralidade dialética, concedendo nova luz a diálogos considerados enigmáticos (REALE; ANTISERI, 2003, p. 135). O trecho do *Fedro* que Reale traz à lume, do modo como é trabalhado, refletiria a inconveniência da escrita para a transmissão de conhecimentos mais complexos e, por conseguinte, tende a transparecer a pouca relevância filosófica das obras às quais Platão dedicou parte considerável da vida⁴⁶. Contrariamente ao exame de Reale, poderíamos inferir que os *Diálogos* respondem por si mesmos: o amparo necessário para a leitura não advém da mediação direta do autor, mas da própria estrutura dialógica do texto e da proposital indeterminação que ele carrega.

Mesmo acolhendo a hipótese dos *Diálogos* na condição de material destinado ao público “não-iniciado” ou que, segundo Szlezák (2009b, 20), “tinham o sentido de preparar para a formação filosófica em sua academia e para a teoria oral dos princípios”, ainda permanece o

⁴⁶ Podemos imaginar as dificuldades enfrentadas por Platão na redação de seus textos a partir de técnicas e materiais rudimentares, consumindo um tempo extraordinário em sua consecução. A esse respeito é ilustrativa a informação de Diôgenes Laércio (III, 37), de que as *Leis* – o mais extenso texto platônico – foram deixadas em placas de cera, o que pode muito bem ser lido de modo metafórico, como ênfase no caráter imponente e laborioso das *Leis*, já que a redação de uma obra de tal magnitude em placas de cera parece inverossímil.

sentimento de que, se Platão reserva seus ensinamentos precípuos a uma transmissão puramente verbalizada, os escritos, ademais de incompletos, seriam no máximo alfarrábios de valor rememorativo. É notório que a discrepância entre a riqueza da problemática filosófica abordada nos *Diálogos* e a indigência esquemática das doutrinas não-escritas “chega ao ponto de fazer realmente pouco verossímil a tese segundo a qual a primeira sirva apenas de introdução propedêutica das segundas” (VEGETTI, 2012a, p. 87). Para Lledó (1985, p. 14), foi precisamente no século V a.C. que a escrita ganhou importância, na senda de um meio para fazer a mensagem superar a efemeridade do instante. Platão a usa para ampliar seu alcance histórico e fazer da história uma imensa Academia, na qual pudesse fluir continuamente a voz de seus personagens. Com efeito, as reservas no tocante à escrita não podem contemplar os *Diálogos*, a tentativa bem-sucedida de dar forma perene à dialética, sem abandonar a expressividade e leveza da comunicação dialógica⁴⁷.

Em que pese a superioridade filosófica da prática dialogal sobre a palavra escrita, a contraposição mais relevante neste caso não é entre ler e ouvir, senão entre aprendizagem mnemônica e pensamento ativo, o que torna menos importante se os ensinamentos são transmitidos oralmente ou por escrito (BLACKBURN, 2007, p. 19). O preceito segundo o qual a educação filosófica deve ser oferecida às “almas mais bem-dotadas” (*Rep.* 491e), aptas para fazê-la florescer, indica que em naturezas intelectuais menos propensas não surtiria efeito positivo qualquer meio de difusão filosófica, estendendo as restrições impostas à escrita também ao ensino oral, quando este não encontra “uma alma digna de receber suas sementes” (*Fedro*, 277a; cf. *Rep.* 496a).

Não obstante à relevância dos testemunhos antigos, nos parece pouco sensato absolutizar um viés hermenêutico que almeja compreender um autor mediante referências externas ao efetivamente escrito. A experiência acadêmica, conforme aduz Cherniss (1962, p. 09), nos leva a suspeitar da validade cabal das doutrinas não-escritas, pois dificilmente aceitaríamos como prova dos juízos de um autor o testemunho de discípulos ou colegas, em detrimento dos textos nos quais plasmou seu pensamento. Trabattoni (2003, p. 32-35) destaca que a interpretação da Escola de Tübingen-Milão depende de a hipótese da preferência platônica pela oralidade ter significado histórico/contingente e não teórico/filosófico. Se a censura à escrita se dá por razões filosóficas, o passo da Carta VII (341b-d) no qual Platão declara estarem equivocados os escritores, passados ou futuros, que acreditam conhecer seu

⁴⁷ Tese rechaçada com veemência por Krämer (1996, p. 81).

pensamento, incluiria todos os intérpretes modernos que afirmam possuir a derradeira chave de leitura para acessar o sistema doutrinal platônico. Ora, como seria possível a alguém ter a ambição de legitimamente escrever acerca daquilo que o próprio Platão considerava um conteúdo demasiado excelso para ser oferecido ao grande público, a ponto de não ousar estabelecer registros por via escrita? A esse respeito, Platão é categórico: “tenho a segurança de que tanto por escrito como de viva voz, ninguém poderia expor estas matérias melhor do que eu” (*Carta VII*, 341d). Para Blackburn (2007, p. 19) tal pretensão é comum a “comentaristas de escasso critério, fascinados com a ideia de mistérios escondidos, esotéricos, acessíveis somente aos iniciados, entre os quais lhes apraz imaginarem-se a si mesmos”. Não podemos concordar com a veemência de Blackburn, embora, por vezes, seja esta a impressão diante de tão grandiloquentes e imodestas afirmações, vindas de intérpretes que aparentam dispor do monopólio concernente à recepção da filosofia platônica, mas que, em verdade, “nem eles mesmos sabem quem são” (*Carta VII*, 341d).

A abordagem esotérica traz como consequência a ênfase no Platão transcendente e dogmático, “ultrametafísico” conforme a crítica de Trabattoni (2003, p. 206). Logo, os aportes éticos e político-educacionais dos *Diálogos* perdem vigor ao se restringirem a enfoques inerentes à inevitável precarização da doutrina no processo de transmutação da grande síntese dialética, alcançável no ensino oral, para a linguagem prosaica a que se propõe a escrita. De forma semelhante, o prisma esotérico minimiza a riqueza dialética da argumentação característica dos *Diálogos*, de instável significação, ao manter como principal crença a que “Platão, ao controlar de maneira magistral e em todo momento o conjunto de suas afirmações nunca produziu enunciados, nem articulou posturas que não fossem compatíveis entre si” (LAKS, 2009, p. 199-200).

A leitura aqui defendida não pode admitir uma interpretação que aliena por completo a filosofia platônica do solo fértil das contradições humanas, sua fonte primária e recorrente. Parece-nos inquestionável que na Academia existiam lições intramuros, na dupla função platônica de mestre e filósofo. Seria, por outro lado, um passo tão gigantesco quanto incerto inferir que esses ensinamentos formam o arco teórico que concede sentido e coerência à filosofia platônica. As lições orais poderiam muito bem aprofundar e consolidar as discussões dos *Diálogos*, portanto, o ensinado no seio da Academia era apenas uma continuação ou ampliação, mas não uma doutrina diferente⁴⁸ (GUTHRIE, 1998, p. 70). Tal assertiva é

⁴⁸ Châtelet (1980, p. 50) inclusive dirá que a *República* é “o ‘manual’ sobre o qual se apoiam os estudantes da Academia”.

corroborada pela leitura de Schleiermacher (1836, p. 13), que ainda nos parece válida, não obstante as críticas dos turingueses: Aristóteles, seguramente preocupado com a correta interpretação da doutrina platônica, sempre se refere de maneira simples e espontânea aos escritos a que temos acesso, e mesmo quando faz alusão a textos perdidos ou preleções orais, não remete a nada substancialmente distinto do encontrado nos *Diálogos*.

Talvez a decisão platônica de não expressar por escrito o resultado das investigações realizadas na Academia derive do desejo por evitar a imagem de pensador dogmático, ou por considerar tais ensinamentos demasiado provisórios e controversos para serem apresentados ao grande público (VEGETTI, 2012a, p. 87), e não para encobrir sob um espectro enigmático o conhecimento acessível apenas aos iniciados. Assim, nos vemos obrigados, por força das inclinações teórico-metodológicas que abraçamos, a concordar com Melling (1991, p. 25), para quem os *Diálogos* exprimem a melhor e mais confiável fonte disponível para conhecer o pensamento de Platão e sua obra como filósofo. E em especial com Guthrie (1998, p. 15), que sem desprezar os esforços orientados para encontrar algumas das doutrinas não-escritas, sustenta que ao longo dos séculos os *Diálogos* produziram inspiração e estímulo, provocaram admiração ou estranhamento, mas nunca indiferença, portanto, quando alguém, seja ele filósofo ou não, fala das “doutrinas de Platão” não se refere a outra coisa senão aos *Diálogos*. Em suma, para todos os efeitos, os “diálogos são Platão e Platão é os seus diálogos”.

2 O CARÁTER POLÍTICO-EDUCACIONAL DA FILOSOFIA PLATÔNICA: A REPÚBLICA E O SEU CONTEXTO

“Sem embargo, não deixei de refletir sobre a possibilidade de melhorar a situação e, em consequência, todo o sistema político, deixei sim de esperar sucessivas oportunidades para atuar e ao final me convenci de que todos os Estados atuais, sem exceção, são malgovernados; pois sua legislação não tem remédio sem uma reforma extraordinária unida a felizes circunstâncias. Então me senti obrigado a reconhecer, em honra da filosofia verdadeira, que somente a partir dela é possível distinguir o que é justo, tanto na vida pública quanto na vida privada”.

(Platão, Carta VII, 326a)

2.1 Algumas considerações acerca da República no conjunto do corpus platônico

A abordagem unitária de uma variada gama de tópicos, até então dispersos em reflexões fragmentadas, mas sem desmerecer os esforços intelectuais progressos, torna Platão o “inventor” da filosofia enquanto modo próprio de análise racional da realidade (CHÂTELET, 1980, p. 31; KRAUT, 2013, p. 15; WILLIAMS, 2000, p. 07). Isso faz com que a lapidar frase de Whitehead (1956, p. 67), repetida quase à exaustão, que sustenta ser a tradição filosófica europeia uma coleção de notas de rodapé à filosofia platônica, ganhe contornos bem menos pretensiosos ou grandiloquentes quanto fazem parecer leituras apressadas, de tom efusivo, por vezes jocoso. Talvez as palavras de Emerson (1946, p. 32) merecessem legítima reprimenda por carregarem um imoderado entusiasmo: “Platão é a filosofia e a filosofia é Platão. Platão é a glória e a vergonha da humanidade, porque nem saxões nem romanos puderam acrescentar qualquer ideia às suas categorias”. Nenhum exagero, porém, ensorbece a precisa sentença de Whitehead, sendo inequívoca a aceção com que classifica a obra platônica como a origem, mas não o limite, de muitas das discussões da filosofia ocidental.

Não me refiro ao esquema sistemático de pensamento que os pesquisadores extraíram duvidosamente de suas obras. Aludo à riqueza das ideias gerais que nelas estão dispersas. Os dotes pessoais deste filósofo, suas amplas oportunidades de experiência em um período grandioso da civilização, a herança de uma tradição intelectual ainda não anquilosada por uma sistematização excessiva, fizeram de suas obras inesgotável fonte de sugestões (WHITEHEAD, 1956, p. 68).

É inegável que mesmo fugindo de toda associação com a filosofia platônica, muitos autores estão enfrentando-a ou sob sua influência direta (BLACKBURN 2007, p. 18; SCHUHL, 1954, p. 07; WILLIAMS, 2000, p. 08). Justamente por esse motivo Platão se mantém relevante,

não pelas soluções que poderia oferecer aos problemas como aparecem em sua obra, mas porque neles estão assinaladas muitas das questões que seguem preocupando a filosofia (LLEDÓ, 2011, p. 20), e “constituem perenemente as nossas próprias questões” (SCHMIED-KOWARZIK, 2002, p. 12). Qualquer tema filosoficamente relevante permite um retorno à tradição platônica, seja na forma de crítica, referência ou reconstrução, de modo a não soar descabido o parecer de Schuhl (1954, p. 07) quanto a ser Platão o maior nome da história da filosofia.

De qualquer modo, ninguém minimamente nutrido de inclinação filosófica ou apuro estético será capaz de manter-se indiferente aos textos de Platão, sobretudo ao perscrutar as páginas da *República*. Este é, seguramente, o texto mais prolífico de Platão, repleto de temáticas distintas que se entrelaçam para conceder um propósito de unidade e coesão, sem perder a riqueza de cada tópico em sua essência. Em termos gerais, contempla profundas reflexões éticas, teológicas, ontológicas, epistemológicas, pedagógicas, estéticas, psicológicas, antropológicas, sociológicas e políticas. O imenso cabedal de tópicos presentes nos dez Livros da *República* se explica pela intenção de abarcar em sua análise a totalidade dos aspectos inerentes à vida na *pólis*. A recepção da obra é igualmente profusa. Para Blackburn (2007, p. 21), a história das leituras da *República* poderia ser considerada uma disciplina acadêmica em si mesma, tamanhas são as controvérsias teóricas que motiva, fazendo brotar em igual proporção e intensidade defesas apaixonadas e ataques desmedidos. Essa inusual multitude de assuntos e afluência de interpretações inviabiliza uma apreciação demasiado abrangente, sob o risco de incorrer em imperdoáveis simplificações. Impõe-se como tarefa capital ao pesquisador um recorte temático, orquestrado no tocante à representação textual da *República* e consoante ao interesse próprio de quem a interpreta.

Classificada de maneira unânime entre os diálogos da maturidade⁴⁹, a *República* “significa a resposta para as principais questões e uma consolidação definitiva das mais importantes ideias expressadas até então” (MARTÍNEZ, 2000, p. 669). De certo modo, os diálogos progressos podem ser considerados estudos preliminares à *República* (GUTHRIE, 1998, p. 417; JAEGER, 1989, p. 418), ou que a ela estão frequentemente implicados (EGGERS LAN, 1988, p. 11). Em contrapartida, a *República* traz um quadro sinótico de todos os temas

⁴⁹ Os escritos de Platão são tradicionalmente divididos em três grupos distintos: 1) diálogos socráticos, da juventude ou aporéticos; 2) diálogos da maturidade ou intermediários; 3) diálogos da velhice ou tardios. A maioria dos autores classifica na primeira época *Apologia de Sócrates*, *Críton*, *Laques*, *Lísias*, *Cármides*, *Eutifrôn*, *Íon* e *Hípias*; na segunda *Fédon*, *República*, *Banquete* e *Fedro*, e na terceira *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Timeo*, *Crítias*, *Filebo* e *Leis*. Há, contudo, divergências quando se refere à ordenação dos diálogos dentro de cada fase, e ainda diálogos classificados em diferentes grupos (MARTÍNEZ, 2000, p. 654).

aprofundados em trabalhos posteriores: a metafísica no *Parmênides* e no *Sofista*; a epistemologia no *Teeteto*; a questão do melhor modo de conduzir a vida retorna no *Filebo*; as instituições factíveis para uma boa comunidade política recebe maiores detalhes nas *Leis*; a psicologia continua a ser desenvolvida no *Fedro*, no *Filebo* e nas *Leis* (KRAUT, 2013, p. 38-39). Nos vemos compelidos a citar o parecer de Durant (1994, p. 44), Paviani (2008, p. 07) e Watanabe (1995, p. 129), que consideram a *República* a obra prima de Platão, um tratado completo, a suma a que se poderia reduzir seu pensamento⁵⁰. Não menos eloquente é a leitura de Nunes:

É, pois um ciclo da atividade criadora de Platão que se completou nesse diálogo. Daí sua posição privilegiada como texto central, no conjunto das obras do filósofo. Mas condensando a experiência política que condicionou, desde a juventude, o rumo do pensamento, o magistério e a atividade de indagação especulativa de seu autor, a *República* não foi menos o centro da vida de Platão (NUNES, 2000, p. 04).

Não são raras as vezes em que o título cria certa expectativa relativamente ao conteúdo de um texto, fazendo a apreciação da obra se ater a pré-julgamentos que moldam a leitura e subvertem a essência da mensagem pretendida pelo autor⁵¹. Este seria precisamente o caso da *República*, cujo título, ao contrário do que pode sugerir “a errônea tradução latina *Res publica*” (GUTHRIE, 1998, p. 416), perpassada pela recepção que atualmente fazemos do termo, não é propriamente um ensaio de teoria política, mas um texto coerente à acepção grega de *Politéia* (*Πολιτεία*) como regime ou governo da *pólis*⁵² (ADRADOS, 1993b, p. 251; BOERI, 2017b, p. 332; BRISSON; PRADEAU, 2010, p. 23; GOBRY, 2007, p. 119-120; MOSSÉ, 1987, p. 126; PABÓN; GALIANO, 1981, p. XXXIII), tratando de maneira pormenorizada de tudo o que concerne à vida pública (HAVELOCK, 1996, p. 19; PEREIRA, 2001, p. XLVII). Um relativo discernimento histórico e semântico evitaria, porém, a maioria dos equívocos atinentes ao controverso dístico da obra, dado que, de um ponto de vista mais estrito, a *Res pública* latina possui um nexos geral próximo à significação vernácula de *Politéia* e foi empregado por Cícero

⁵⁰ Reale e Antiseri (2003, p. 159) ressaltam, haja vista a vinculação ao paradigma esotérico, que a *República* sintetiza o pensamento de Platão “pelo menos no tocante ao que ele escreveu”.

⁵¹ É interessante nessa perspectiva a ponderação de Chartier (2013) acerca da “mão do autor”, referindo-se à tensão (por vezes a dissociação) entre o sentido originário evocado pelo autor ao redigir um texto, a expressão essencial da sua mensagem, a sua “mão”, e as modificações ocorridas com o texto durante as etapas de revisão, edição e tradução, até a efetiva acolhida da obra pelos leitores. No caso platônico em especial temos ainda a questão dos inúmeros comentários e interpretações que induzem a leituras particulares, algumas tornadas canônicas. Ocorre, em muitos casos, o absurdo hermenêutico de julgar conhecer a essência do pensamento do autor antes mesmo de travar contato com seus escritos.

⁵² Podemos citar como referência o texto de Aristóteles, *Athenaion Politeia* traduzido por *A constituição dos Atenenses*.

em uma obra que versava sobre o mesmo tema (PABÓN; GALIANO, 1981, p. XXXIII), amplamente inspirada no texto platônico. Parte considerável das edições modernas, a exemplo dos manuscritos antigos, traz um subtítulo bastante sugestivo, “sobre a justiça”, que de certo modo conserva o espírito originário da obra, frente às reiteradas distorções. Platão por várias vezes enaltece a busca pela natureza da justiça na condição de motivo central das investigações, ao qual os demais temas da *República* estavam subordinados. O delineamento da Cidade ideal se estabelece enquanto forma de identificar as origens da justiça e da injustiça (*Rep.* 369a-b, 371e, 372e, 376c-d, 420b-c, 427d-e, 434d-e, 472b-c, 484a-b, 548c-d), mas não podemos afirmar com certeza se esta delimitação impõe considerações em maior medida dramáticas ou doutrinárias.

Entretanto, a constatação de que a justiça é o tema medular da *República* ainda não nos proporciona um entendimento suficiente acerca do assunto declarado da obra. Na contemporaneidade tendemos a categorizar os conceitos, construindo vocabulários próprios para cada ramo do saber em especial. Entre os gregos, ao contrário, havia certa inclinação a não particularizar significações. Assim, ao perceberem a realidade como um todo harmônico, forjavam os seus conceitos de modo a abranger uma conjuntura mais ampla, que nós somos capazes de compreender apenas de maneira fragmentada. Como consequência dessa especificidade do espírito grego, alguns termos, pela sua complexidade e riqueza semântica, se mostram praticamente intraduzíveis, guardando um horizonte de sentido que abarcava todos os âmbitos da atividade humana. O termo *dikaiosynê* é um exemplo elucidativo. Traduzido por justiça, *dikaiosynê*⁵³ guardava uma expressão muito mais complexa. Se recorrermos a uma obra de jaez técnico, um dicionário de grego clássico, encontramos acepções distintas, embora convergentes: justiça, legalidade, cumprimento da lei, retidão, proibidade (PABÓN, 1980, p. 152). Crombie (1979a, p. 89) sugere “retidão” enquanto transposição adequada para *dikaiosynê* e Guthrie (1994a, p. 12) “o estado do que é justo”, sendo justiça a tradução mais apropriada para *diké*. Aristóteles entende que a *dikaiosynê* inclui todas as virtudes, ela é “virtude no sentido mais cabal, porque é a prática da virtude perfeita, e é perfeita, porque quem a possui pode fazer uso da virtude” (*E.N.* V, 1, 1129b).

Em alternativa, Pappas (1995, p. 36) advoga que mesmo deficitário, o vocábulo justiça retém dois relevantes traços da *dikaiosynê* grega: ambos os conceitos se referem ao comportamento ou instituições respeitadoras das leis e têm aplicação em contextos de relação interpessoal. Em certa medida, a indeterminação semântica que envolve a *dikaiosynê* atua

⁵³ Possuía como sinônimos ocasionais os termos *díke*, *dikaiótes* e *dikaion* (GOBRI, 2007, p. 42).

positivamente se pensada em consonância ao princípio normativo aqui adotado na interpretação dos *Diálogos*, isto é, com atenção ao plurívoco cabedal de significações plausíveis. Platão não exige um discernimento preciso dos termos adotados nos *Diálogos*, “daí que a insuficiência de ‘justiça’ em corresponder ao uso de Platão pode certificar uma vantagem, pois isso mantém-nos conscientes dos modos como os filósofos reinventam as palavras mais comuns, ao porem essas palavras ao serviço de teorias filosóficas” (PAPPAS, 1995, p. 37).

Para além dos temas indicados por título e subtítulo, apontados de maneira alternada como objetivos centrais da obra ou perfeitamente conciliáveis em um núcleo único, Paviani (2003, p. 16) propõe um componente adicional, com o qual estamos de pleno acordo, “o projeto de uma reforma educacional”, meio para a conversão definitiva da sublime contemplação filosófica em ação política efetiva. Na *República* as questões morais, políticas, filosóficas e educacionais se congregam em um núcleo articulado no qual idealidade e concretude não são consideradas mutuamente excludentes. O escopo do texto não é o Estado enquanto tal, tampouco a simples definição de justiça, é a perfeita confluência entre ambos, a delimitação de um Estado justo, onde um homem justo não se sentiria estrangeiro. A respeito do enfoque marcadamente educacional da *República* já nos advertia Rousseau (1995, p. 14): “quereis ter uma ideia da educação pública, lede a *República* de Platão. Não se trata de uma obra de política, como pensam os que julgam os livros pelos títulos: é o mais belo tratado de educação que jamais se escreveu”. Para Lledó (2011, p. 48), Platão acreditava, como também o fizera Sócrates, que a excelência humana estava acessível por via do conhecimento, motivo que o leva a dedicar à educação e ao problema da liberdade pedagógica extensos debates na *República*. Em uma linha semelhante, Eggers Lan (1988, p. 11), julga que a *República*, dentre outros temas, se destaca por “sua teoria de educação e sua concepção de sociedade”.

Havelock é ainda mais taxativo no que diz respeito à importância central das questões educacionais:

Uma vez que se veja a *República* como um ataque à estrutura educacional existente na Grécia, a lógica de sua organização global torna-se clara. [...] A parte da discussão que trata diretamente da teoria política ocupa apenas cerca de um terço dos nove livros⁵⁴ e, quando intervém, é para fornecer sucessivos pretextos para o desenvolvimento de discussões sobre a teoria educacional (HAVELOCK, 1996, p. 28)

Por seu turno, Pereira (2001, p. XLVIII) se coloca em franca oposição ao que aduz Havelock: “antes nos parece que o problema deve formular-se ao contrário: porque o sistema

⁵⁴ Havelock (1996, p. 33, nota 37) exclui o Livro I “estatisticamente para expor a homogeneidade do plano nos nove seguintes”.

educativo é essencial na formação dos cidadãos, cabe-lhe um papel de relevo numa obra que trata da cidade”. Na concepção de Pereira, a crítica ao modelo de educação grego não é, *a priori*, o mote da obra, mas o natural reconhecimento de uma necessária adaptação nos processos e conteúdos formativos, na senda de preocupações de ordem mais geral. De nossa parte, não julgamos a assertiva de Pereira equivocada, ela é sustentável a partir de uma abordagem sutilmente distinta da que empreendemos. Cabe ressaltar, porém, que a *República* possui um determinante enfoque na questão educacional como interesse precípua, justo por identificar na correta educação dos cidadãos o único elo humanamente alcançável para aproximar política e filosofia, teoria e prática, real e ideal. A educação é a mais elevada incumbência do Estado, vertido definitivamente em instituição educativa⁵⁵.

Os interesses éticos, políticos e educacionais, trabalhados enquanto uma unidade indissolúvel, recebem o aporte de profundas considerações ontoepistemológicas, centradas nos Livros V, VI e VII, que concedem, por assim dizer, maior amplitude filosófica à estrutura argumentativa da *República*⁵⁶, dando vazão ao crescente interesse platônico por questões transcendentais da “natureza da realidade” (GUTHRIE, 1994a, p. 100), sem, como defendemos no capítulo anterior, configurar o norte único dos raciocínios expostos no diálogo. Assim, podemos nos referir à *República* enquanto portadora de uma filosofia política somente se for *paidêutica* e ontológica (GARCÍA-BORRÓN, 1999, p. 09), a partir de um enfoque que não desconsidere nenhum dos seus aspectos estruturantes. Não se pode separar a questão política das discussões ontoepistemológicas, congregadas por meio do problema educacional. Com a *República* e o conceito de justiça, Platão enfrenta a um só tempo os temas da educação, do Estado e do saber, na busca da perfeição individual, da organização de uma *pólis* que permita alcançar a justiça e a felicidade (*eudaimonia*) e de um conjunto de estudos que tenham em vista o saber completo (GARCÍA BORRÓN, 1999, p. 27).

O estudo da *República* encontra no problema da datação matéria de intenso debate. O mais provável é que sua conclusão tenha ocorrido em um período não muito anterior a 370 a.C.⁵⁷ (EGGERS LAN, 1988, p. 17; MURRAY, 1962, p. 47). Arriscamos a fixar uma data, seguindo o parecer de Capelle (1992, p. 181) e Fraile (1997, p. 292), por volta do ano 374 a.C, depois,

⁵⁵ García (2012, p. 31) e Morrow (1993, p. 130), destacam que o Estado como força pedagógica e responsável único pela educação era um traço comum da educação espartana. Já Cambi (1999, p. 79) aponta que este era um traço comum a todas as *pólis*.

⁵⁶ Para Lledó (1985, p. 52) a teoria das Ideias é a base epistemológica da ética e da política platônica

⁵⁷ A afirmação presente no Livro VII de que o filósofo não estaria apto a ascender ao poder antes de completar cinquenta anos (*Rep.* 540a) apenas faria sentido se Platão já tivesse alcançado essa idade, logo, este passo não poderia ser escrito antes de 377 (PABÓN GALIANO, 1981, p. LXXXI).

portanto, da primeira viagem à Sicília⁵⁸, na qual Platão teria entrado em contato com o pitagorismo⁵⁹ (HADOT, 1998, p. 70), nominalmente referido uma única vez (*Rep.* 600b). Todavia, pesa a favor da hipótese de edições preliminares ou fragmentárias da *República* as claras referências ao seu conteúdo, em especial o Livro V, presentes na comédia aristofânica “*Assembleia das mulheres*”, publicada vinte anos antes, por volta de 391. Existe obviamente a possibilidade de que tais semelhanças não passem de coincidências, advenham de uma referência comum ou abordem ideias em voga no século IV a.C. Adam (1963, p. 354) admite a probabilidade de, ao contrário, ser Platão quem procura redarguir ao texto de Aristófanes, e quanto a isso, temos como evidência textual as precauções e o modo reticente adotado nos trechos mais polêmicos dos Livros V e VI. Em todo o caso, o fato inequívoco de a *Assembleia das mulheres* ser anterior, ao menos a uma edição mais completa da *República*, sugere que Platão teria em mente a obra do comediógrafo enquanto redigia seu texto mais conhecido, lhe sendo impossível não estabelecer algumas interseções na abordagem de temáticas congêneres⁶⁰.

A data dramática da *República*, obviamente, é bastante anterior. Para Taylor (1955, p. 263) os termos em que a discussão tem espaço pressupõem Atenas ainda no esplendor do seu poderio, possivelmente um tempo de serenidade que precede a catástrofe da derrota frente a Esparta na Guerra do Peloponeso⁶¹. Supõe-se que tenha ocorrido durante a paz de Nícias⁶², mais especificamente no ano de 421 (PAPPAS, 1995, p. 29; TAYLOR, 1955, p. 263) ou 422 a.C. (PAVIANI, 2003, p. 18). Este ambiente tranquilo garantiria uma discussão assaz profunda, orquestrada sobre um marco teórico de traços político-educacionais bastante claros. Por outro lado, encontramos uma hipótese igualmente significativa, mantida por Lisi (2017a, p. 38-42) a partir de sólidos argumentos, que estabelece a cena descrita na *República* entre os anos de 430 e 429 a.C. Esta data é relevante porque coincide com a inserção do culto em honra à deusa

⁵⁸ Tal constatação reforça a ideia de que o tirano descrito no Livro VIII é o retrato, não nominado, de Dionísio (FINLEY, 1975, p. 106). Platão descreve em detalhes suas incursões sicilianas na *Carta VII*.

⁵⁹ Para uma descrição sucinta do pitagorismo e sua influência sobre Platão ver Cornford (2001, p. 56-74). Sobre as mútuas relações entre Platão e a filosofia pitagórica ver Cornelli (2003). E para uma abordagem mais completa acerca de Pitágoras ver Gigon (1994, p. 133-170).

⁶⁰ Para um quadro elucidativo da relação entre a *República* e a *Assembleia das mulheres*, ver Adam (1963, p. 345-355).

⁶¹ Conflito bélico de grandes proporções que tinha de um lado o Império Ateniense e de outro Esparta, a Liga do Peloponeso e outros Estados pró-espartanos. A conflagração duraria quase três décadas, de 431 a 404 a.C., entrecortada por breves períodos de armistício.

⁶² Nome pelo qual ficou conhecido o tratado de paz firmado entre Atenas e Esparta (421-414 a.C) que deveria durar cinquenta anos, mas serviu apenas para instituir um hiato de seis anos na Guerra do Peloponeso (PETRIE, 1956, p. 45; KALLET, 2002, p. 215; BENGSTON, 1986, p. 171).

Bendis, referida por Sócrates no início do texto⁶³ (*Rep.* 327a), cujas festividades se realizavam pela primeira vez. Se optássemos por esta datação teríamos um ambiente mais sombrio, no qual a peste assolava a cidade, ou estava a ponto de fazê-lo. Tratava-se de um momento delicado também na Guerra do Peloponeso, às vésperas da morte de Péricles e com as muralhas da Cidade sob assédio das tropas espartanas. A partir disso, teríamos “um indício claro de que a *Kallípolis*, mais do que uma utopia é uma proposta política concreta de como pode ressurgir Atenas depois do dramático colapso do seu império que se seguiu à derrota” (LISI, 2017, p. 41).

Como podemos facilmente observar, a delimitação temporal na qual o diálogo ocorre, se no início ou no final da década de 420 a.C., nos direciona para uma determinada recepção do que é dito: a ação dialógica do texto platônico não se separa do aspecto contextual que o afeta. Devido às consistentes justificativas explicitadas para cada data tradicionalmente aceita, estamos inclinados a seguir, não sem reservas, o julgamento de Pabón e Galiano (1981, p. LXXXV), para afirmar que talvez Platão situe a obra propositalmente em uma época pouco precisa, daí os anacronismos perdoáveis em uma obra ficcional⁶⁴, com a presença em cena de personagens em idades incompatíveis com os vultos históricos que lhes servem de modelo, desde que pensados em uma conversa com datação fixada. Ao considerarmos um período não muito preciso entre os anos de 430 e 420 a.C., o limite que garantiria alguma exatidão temporal ao diálogo, temos na *República* um texto livremente inspirado em acontecimentos e personagens concretos, sem a necessidade de apresentar grande autenticidade histórica. Todavia, nos parece inequívoco que a conversação se dá em um momento de relativa calma, ainda que perpassado por uma sensação de catástrofe iminente, seja a peste ou a derrota na guerra, funcionando como diagnóstico conjuntural e prenúncio de um futuro pouco auspicioso, sobretudo frente à especificidade da redação retrospectiva.

Antes de prosseguirmos cabe um breve resumo temático da *República*, apenas a título de introdução, sem pretensões teóricas mais profundas. Teríamos assim a obra cindida em quatro seções⁶⁵ articuladas em razão do enunciado central. O primeiro é formado apenas pelo

⁶³ Bendis era a equivalente trácia à deusa grega Artêmis. Adam (1963, p. 01, p. 62) é um dos autores que acredita ser esta a deusa a que Sócrates presta homenagem na *República*. A favor de tal hipótese está a referência de Trasímaco ao “festival das Bendideidas” (*Rep.* 354a). Ademais, a alusão a uma deusa estrangeira parece tocar sutilmente em uma das acusações proferidas contra Sócrates, a de não crer nos deuses estatais e introduzir novas divindades (*Apol.* 26b).

⁶⁴ Sobre os anacronismos presentes na *República* ver Pabón e Galiano (1981, p. LXXXIV) e Pereira (2001, p. XIII).

⁶⁵ Eggers Lan (1988, p. 11-12) propõe uma divisão da obra em cinco seções. Pabón e Galiano (1981, p. LXXII-LXXIII) sugerem os mesmos cinco segmentos, inserindo uma sutil modificação, ao compreenderem que a discussão do Livro I abrange parte do Livro II (até *Rep.* 367e). A diferença em relação à nossa interpretação, mais

Livro I, no qual Platão apresenta as indicações dramáticas, introduz o tema – o que é a justiça? – e o esgota no âmbito do senso comum (Céfalo e Polemarco) e da sofística (Trasímaco), preparando o caminho para as exposições filosóficas dos Livros seguintes. O Livro I desempenha a função de proêmio (*Rep.* 357a), cujo final negativo indicaria a possibilidade de uma leitura independente, como um diálogo aporético⁶⁶, mas que no contexto geral da *República* fornece o elo entre as deliberações filosóficas de Platão e a concretude do ambiente sócio-histórico grego. Esta condição peculiar do Livro I enfraquece sobremaneira a viabilidade de perceber na *República* uma meditação de intencionalidade utópica, justo porque Platão inicia o diálogo amparado em inquietações sócio-políticas reais.

O segundo núcleo, o cerne político da *República*, compreende os Livros II, III, IV, VIII e IX. Gláucon e Adimanto assumem a interlocução, para retomar e acentuar as considerações sobre a justiça do sofista Trasímaco, forçando Sócrates a defender a justiça por si mesma, ensejo que leva à delimitação em *logos* de uma Cidade perfeitamente constituída. A justiça passa a caracterizar a harmonia entre as virtudes, com um forte paralelismo entre indivíduo e Estado, ambos compostos por elementos díspares a serem organizados hierarquicamente. Platão exprime as partes constitutivas da alma, apetitiva, animosa e racional, e as classes que compõem a Cidade, artesãos, guardiões e governantes. Há grande ênfase na questão educacional, com o resgate e aperfeiçoamento das diretrizes da tradicional *paidéia* grega. Descreve, por fim quatro espécies de constituição, ademais da Cidade ideal⁶⁷, em escala descendente: timocracia, oligarquia, democracia e tirania, bem como os tipos humanos que lhes são correspondentes⁶⁸, para demonstrar que quanto maior a desagregação interna, no Estado e na alma, tanto mais infelizes e injustos serão os indivíduos e a comunidade em que vivem, daí a premente necessidade da ação conciliadora da justiça.

próxima das considerações de Pappas (1995, p. 37), está no fato de considerarmos os Livros VIII e IX um prolongamento lógico das discussões dos Livros II, III, IV, lendo-os como um único segmento. Tal delimitação temática evoca a hipótese de que a redação da *República* teria durado por volta de vinte anos, sendo os Livros VIII e IX redigidos na sequência do Livros II a IV. Cabe advertir que imaginar a *República* sendo escrita ao longo de um espaço de tempo tão amplo e de modo não linear, em nada afetaria sua unidade geral, ao contrário, Platão teve tempo para articular todas as partes da obra, eliminando possíveis lacunas ou incongruências internas. Para Iglesias (2015, p. 209) “nada impediria que o texto integral do diálogo obedecesse a uma concepção unitária, ainda que sua escrita pudesse ter sido interrompida por longos intervalos de tempo antes de ser retomada, e ainda que a ordenação do texto tal como o temos não corresponda à ordem em que foi escrito”.

⁶⁶ O caráter aporético do Livro I, bem como as implicações inerentes a esta condição serão analisadas detidamente no Capítulo III.

⁶⁷ Regida por uma constituição aristocrática ou monárquica (*Rep.* 445d).

⁶⁸ O timocrata aspira aos cargos, o oligarca à riqueza, o democrata à liberdade (desordenada) e o tirano à opressão (SUÁREZ-IÑIGUEZ, 1996, p. 105).

O terceiro núcleo é o que alguns comentadores denominam de “digressão” dos Livros V, VI e VII. Esta é a porção filosoficamente mais relevante da *República* e, ao mesmo tempo, a mais controversa. Platão apresenta no Livro V as “três ondas”, isto é, as propostas que escandalizaram os interlocutores e fizeram Sócrates temer pela própria segurança: 1) a paridade entre homens e mulheres no que concerne à educação e ao acesso aos cargos de mando; 2) a comunidade de mulheres e filhos, acrescida de todas as inferências eugênicas das festas nupciais: aborto, incesto⁶⁹ e infanticídio; c) a exigência, sob pena de nunca cessarem os males da Cidade, de que os filósofos fossem alçados ao poder ou que os governantes se convertessem em genuínos filósofos. Nos Livros VI e VII estão as três imagens, do Sol, da Linha e da Caverna, a construção ontoepistemológica de implicações político-educacionais que sustenta o edifício teórico da *República*. Por fim, temos o Livro X, o epílogo um tanto inesperado para a obra, no qual Platão empreende uma crítica à poesia enquanto meio educativo, culminando na derradeira expulsão dos poetas e narra um mito escatológico que serve para defender a imortalidade da alma e reforçar a ideia das vantagens angariadas pelo homem justo, em vida e em uma existência extracorpórea.

2.2 O Contexto do projeto político-educacional da *República*: a premência de uma profunda reforma na *pólis*

Se alguns homens são simples reféns de seu tempo, circunscritos a marcos externos, outros, e nos referimos aqui sobretudo a Platão, são capazes de se elevar por sobre as próprias limitações e observar criticamente a época em que vivem. Contudo, ainda que o pensamento de Platão tenha se tornado atemporal em muitos aspectos, não pode ser estudado adequadamente sem uma perspectiva histórica do mundo grego. Ora, a necessidade de localizar o autor na história caracteriza um passo hermenêutico fundamental, tornando imprescindível a reconstrução e o entendimento crítico da realidade sócio-política e do horizonte intelectual próprios do contexto a ser analisado. Para Lledó (2011, p. 27), captar o sentido de um texto consiste em fazer com que cada palavra ressoe até o mais distante limite do âmbito histórico diante do qual se desloca. Sem este cuidado hermenêutico a mensagem pretendida pelo autor permanece suspensa em um limbo, apartada do horizonte histórico que movera suas reflexões e anacrônica em relação ao tempo presente. Platão foi, sem dúvida, um dos pensadores que mais

⁶⁹ O incesto seria admitido apenas entre irmãos (*Rep.* 461e), mas proibido nos demais casos (*Rep.* 461c).

sofreram com leituras que cindem filosofia e história, gerando uma incompreensão que o torna, sob vários aspectos, um autor extemporâneo.

Quando nos voltamos para as contribuições platônicas no campo político-educacional, o escopo basilar da nossa pesquisa, temos uma premência ainda maior de fazê-lo com a atenção voltada para a complexidade do mundo grego. Sem uma noção de como se constituiu e desenvolveu a sociedade ateniense que Platão tomou parte, “torna-se quase impossível dimensionarem-se a contribuição da sua filosofia e o significado de sua repercussão na história da civilização ocidental” (PAVIANI, 2008, p. 39). Esta é a razão pela qual “os diálogos platônicos não podem ser desligados do tempo que os viu nascer; a conjuntura histórica é neles determinante” (CHÂTELET, 1980, p. 25). Em suma, para melhor compreendermos Platão devemos “situá-lo em seu tempo” (SCHUHL, 1954, p. 07), conquanto não se esqueça dos aspectos da sua filosofia que transcendem as limitações temporais e são fruto de princípios historicamente perenes, para assim evitar qualquer anacronismo. A esse respeito, Deleuze e Guattari (1997, p. 41) advertem que “quando um filósofo critica um outro, é a partir de problemas e de um plano que não eram aqueles do outro”, condição ainda mais sensível no tocante às pesquisas cujo objeto é a filosofia de Platão, que não dizem tanto sobre o filósofo ateniense, “quanto sobre a modernidade que o interpreta” (VEGETTI, 2012b, p. 275).

Um exame sensível às questões de viés histórico é relevante por viabilizar a percepção dos raciocínios platônicos atrelados aos problemas concretos que os motivaram e ao mesmo tempo desautorizar uma valoração homogeneizante e dogmática dos *Diálogos*. Para Melling (1991, p. 29-30), a leitura à luz de uma ordenação histórica permite ver Platão como um autor de mente inquisitiva, aberto a novas ideias, pronto a revisar sua posição e reconstruir a visão teórica que havia estabelecido. No entanto, em que pese o evidente paralelismo entre os *Diálogos* e o momento da sua redação, não podemos aderir sem maiores restrições a uma abordagem histórico-evolutiva da obra platônica. Mesmo promissora, tal leitura, quando balizada por parâmetros extrínsecos ao modo próprio como Platão concebe a filosofia, tende a demarcar as fases da sua produção intelectual enquanto unidades quase autônomas, quando não incomunicáveis⁷⁰.

Colli (2008, p. 35), reforça a condição indispensável de um exame da conjuntura histórica para o correto entendimento das feições político-educacionais de Platão, embora discordemos desse autor quanto à possibilidade de evitar parcialmente a investigação biográfica no estudo das doutrinas metafísicas e gnoseológicas. Mesmo nas questões transcendentais, isolar

⁷⁰ Entre os autores que julgam a questão cronológica menos importante estão Szlezák (1997) e Santos (2008a).

Platão do contexto sócio-intelectual de sua época seria, paradoxalmente, confiná-lo ao seu tempo histórico. Explicamos. Sem a noção de que Platão, por mais genial que fora, permanece umbilicalmente ligado às influências filosóficas e condicionamentos históricos que ajudaram a constituir seu pensamento, seríamos incapazes de identificar em quais aspectos lhe foi permitido avançar e em quais manteve-se circunscrito a um *corpus* teórico limitado. “Com certeza que Platão não pode emergir totalmente do seu tempo histórico. Porém, isso não nos deve fazer esquecer que Platão, na sua definição da filosofia e da política, é alguém que luta contra a corrente em nome de uma compreensão diferente do destino do homem” (MARTINS, 1995, p. 395). Nesse caminho, Kraut (2013, p. 18) afirma acertadamente que as atitudes de Platão frente aos “desdobramentos políticos de Atenas e Esparta e o modo como reagia às questões intelectuais suscitadas pela ciência, pela especulação e pela poesia no quinto e quarto séculos foram decisivos para a forma assumida pelo seu desenvolvimento filosófico”. A maneira como Platão se insere no contexto grego e as soluções apresentadas a dilemas pontuais, mas avaliados desde uma visão conjuntural, permitem entrever o significado das projeções subjacentes à aspiração por um mundo melhor daquele em que se vive, seja ele encontrado em um passado imemorial ou na esperança de um futuro promissor. Cabe, pois, ter em conta as circunstâncias que incidiram sobre Platão enquanto cidadão grego, filósofo e educador.

Platão nasce em 427 a.C.⁷¹, no seio de uma família pertencente à aristocracia “econômica, intelectual e política” de Atenas (TRABATTONI, 2010, p. 11). Filho de Ariston e Perictíone, cuja genealogia remonta, respectivamente, ao lendário rei Codro⁷² e ao grande legislador Sólon⁷³ (DIÔGENES LAËRTIOS, III, 1), em certa medida fará jus a tão nobre ascendência, ao enaltecer a monarquia como forma mais excelsa de governo na *República*⁷⁴ e no *Político*⁷⁵ e resgatar a figura do legislador nas *Leis*. Várias outras minúcias biográficas poderiam ser aventadas, mas nos parecem, por hora, irrelevantes ou demasiado

⁷¹ Um ano após a morte de Péricles, período de crise da democracia e consolidação de tendências demagógicas (COLLI, 2008, p. 37).

⁷² Mítico rei de Atenas que teria se sacrificado em nome da vitória de seu exército frente aos peloponésios (GRIMAL, 1989, p. 112).

⁷³ Famoso legislador ateniense do século VI a.C. que firmou um código legislativo concedendo parte do poder judicial ao povo (OSBORNE, 2002, p. 20), e em um momento de severa crise social configurou uma ordem constitucional que garantiria relativa concórdia interna durante quase dois séculos (VEGETTI, 2012a, p. 16). Com Sólon Atenas conquista “uma constituição de tipo democrático: libertou os camponeses; instituiu o tribunal do povo; criou o Conselho dos Quatrocentos (executivo) designado por sorteio pela Assembleia do povo” (CAMBI, 1999, p. 83).

⁷⁴ “se surgir entre os governantes um homem só que se distinga, chamar-se-á monarquia; se forem mais, aristocracia. [...] Contudo, isso considero-o eu como uma só constituição” (*Rep.* 445d).

⁷⁵ Desde que servida por boas leis, a monarquia é a melhor das constituições (*Pol.* 302e)

sensacionalistas⁷⁶. É certo, porém, que Platão forjou seu pensamento mediante à comunhão de diferentes influências, absorvendo tudo o que pôde do conhecimento disponível em seu tempo⁷⁷ (BOWRA, 2007, 280; EMERSON, 1946, p. 33; FRAILE, 1997, p. 297). Outro ponto dificilmente contestado é que Platão ansiava por intervir na atividade política, era essa a incumbência que lhe destinava seu nascimento e para a qual convergia sua formação⁷⁸. Entre os gregos a participação política definia o apanágio do homem livre, a atividade que lhes era mais nobre e autêntica (ANNAS, 1981, p. 18; KOYRÉ, 1966, p. 188, nota 01; TORRES, 2003, p. 159) e de fato os diferia dos povos bárbaros. O compromisso político contemplava uma etapa quase obrigatória na formação dos jovens aristocratas, visto como um dever e um direito natural (VEGETTI, 2012a, p. 20-21). Portanto, haveria de ser fonte de grande estranhamento se o problema político não desempenhasse função primordial no pensamento e obra de Platão (KOYRÉ, 1966, p. 97; NUNES, 2000, p. 04). O decisivo impulso político da filosofia platônica é atestado pela *Carta VII*⁷⁹ (324b-c), na qual o filósofo reconhece que na juventude nutria um profundo desejo em dedicar-se aos assuntos públicos da Cidade, como era próprio aos membros de sua estirpe.

A vida de Platão transcorre em um período delicado na história ateniense, repleto de guerras, conflitos e dissensões internas que engendram um processo de degeneração no ideal de coletividade que caracterizara a *pólis* grega. Os resquícios de um império em dissolução eram disputados por políticos demagogos, corruptos e ineptos⁸⁰. A Atenas do século IV a.C. “dá uma impressão de letargia política, quase indiferença; os homens estavam interessados noutras coisas, que não na *pólis*” (KITTO, 1970, p. 263). É, pois, a reflexão acerca da decadência político-educacional de Atenas o grande tema de fundo do pensamento platônico (CHÂTELET, 1980, p. 29; GARCÍA, 2012, p. 21; HUBENĀK, 2011, p. 295). A *República*, e o retorno à idêntica temática nas *Leis*, demonstram que ao longo de toda a sua existência Platão se manteve fiel ao mesmo ideal, qual seja, o de uma sociedade renovada, com base na purificação e no

⁷⁶ Sobretudo algumas passagens extraídas do texto de Diôgenes Laértios.

⁷⁷ As três principais influências de Platão foram Heráclito, via Crátilo, Sócrates e os pitagóricos (*Met.* I 6,987b1-9, 15-30, XIII 4,1078b28-30). Conforme Diôgenes Laértios (III 8), Platão explicou o sensível segundo Heráclito, o inteligível segundo os pitagóricos e o político segundo Sócrates.

⁷⁸ Recebeu uma educação condizente a de um jovem membro da aristocracia e é provável que tenha aprimorado sua formação filosófica, política e retórica com um sofista (PIETTRE, 1985, p. 13), antes de frequentar o círculo socrático.

⁷⁹ A *Carta VII* pode ser considerado um documento de fiabilidade biográfica (VEGETTI, 2012a, p. 20, 2012b, p. 27; PABÓN; GALIANO, 1981, p. VII).

⁸⁰ É desnecessário aludir à atualidade das críticas de Platão, nesta que é, mais do que nunca, a tônica da política brasileira.

fortalecimento e não na abolição da *pólis* (GUTHRIE, 1994a, p. 97), “a única base possível para uma vida realmente civilizada” (KITTO, 1970, p. 268).

O conceito clássico de *pólis* remete a uma noção bem definida de “Estado autocrático”, isto é, uma unidade administrativa autônoma, cujas especificidades fogem da nossa total compreensão. Quando traduzimos “*pólis*” por “cidade-estado” não logramos alcançar o que o termo representava no âmbito da Grécia clássica: por uma série de motivos a *pólis* era assaz diferente das nossas Cidades e muito mais do que um mero Estado (FINLEY, 1980a, p. 55; KITTO, 1970, p. 107; MOSSÉ, 1987, p. 126), embora não tenhamos uma expressão mais fiel⁸¹. As *póleis* se constituíam de pequenos agrupamentos urbanos e adjacências rurais de extensão variável. O grupo cidadão, efetivamente agraciado com os direitos políticos, era muito reduzido, embora mantivesse relativa coesão interna e um apurado senso de coletividade, de modo que enquanto existiu a *pólis* era impossível imaginar o indivíduo como algo apartado da comunidade (ZELLER, 1968, p. 147). É notável o grau de importância concedida pelos gregos à sua organização política. A *pólis* era, nas palavras de Jaeger (1989, p. 73), “o centro principal a partir do qual se organiza historicamente o período mais importante da história grega. Situa-se, por isso, no centro de todas as considerações históricas”. Kitto (1970, p. 200) salienta que “era a *pólis*, para o espírito grego, que estabelecia a diferença entre eles e os bárbaros; era a *pólis* que lhes permitia viverem a vida cheia, inteligente e responsável que desejavam viver”. Conforme Cenci (2012, p. 80), “se a *oikos* é a esfera da necessidade e, portanto, do trabalho enquanto satisfação das necessidades vitais, a *pólis* será o espaço para a formação do ser pleno do homem”.

Entretanto, no final do século V a.C. a *pólis* havia alcançado seu ponto máximo de expansão. O progresso social “que fluíra para aquela forma política atingira seu clímax na Atenas de Péricles. A cidade-estado grega não tinha outro futuro além da longa catástrofe que começara com a guerra” (CORNFORD, 2001, p. 74). Para Châtelet (1978, p. 187-188), a imoralidade e a violência agravam o problema político e o homem grego já não se reconhece nas degeneradas cidades existentes, embora continue ligado a esse marco tradicional sem mostrar-se capaz de conceber outro. Não se trata apenas de preservar a *pólis* da subversão, é necessário salvá-la da completa dissolução.

⁸¹ Optamos por utilizar o termo grego transliterado, mantendo a tradução aproximada “cidade-estado” apenas em citações diretas.

Atenas, a mais opulenta e mais inventiva das cidades, que no século anterior conquistara um vasto império e reinava absoluta nos mares, que fora ilustrada por seus poetas, oradores, historiadores, arquitetos e artistas, que oferecera durante décadas a imagem de uma organização social eficaz e justa, é agora fantoche e espólio dos demagogos, notoriamente incapaz de manter uma política coerente (CHÂTELET, 1973, p. 11).

As agruras de quase três décadas de beligerância na Guerra do Peloponeso e o epílogo que trouxe a derrota definitiva de Atenas (no ano de 404 a.C) acentuam uma profunda crise no mundo grego, perceptível em todas as esferas. Bengston (1986, p. 186) destaca que a falta de uma política efetiva por parte de Esparta, com vistas à reconstrução de seus domínios expandidos, engendrou um grave dilema, de modo que “o ocaso de Atenas havia deixado atrás de si um vazio impossível de preencher”. As perdas humanas e materiais, o empobrecimento da população, o caos social e as arbitrariedades cometidas por governos tirânicos eram sintomas de uma enfermidade que acometia o núcleo da *pólis* e levaria, pouco tempo depois, ao seu desaparecimento enquanto instância política autônoma⁸².

Foi nesse momento conturbado das últimas décadas do século V a.C. que se levanta uma voz em vários aspectos inusitada: Sócrates, um pensador distinto do arquétipo comum dos sofistas, lhes sendo inclusive um ferrenho opositor, e cuja presença vai marcar em definitivo a vida e filosofia de Platão.

Em uma época em que a massa não tinha qualquer ideal e os cidadãos cultos se abriam para o relativismo da sofística, Sócrates, como mestre de seus discípulos, como seu educador e estimulador no caminho da verdade, ensinou um intelectualismo ético pouco adaptado ao seu tempo: o conhecimento sobre a essência da virtude e sua aplicação prática, a inteligência e a ação se unem, segundo ele, em um único núcleo. A vida e o ensino formam em Sócrates uma unidade inseparável (BENGSTON, 1986, p. 186)

Sócrates era já um reformador, acreditava na conversão de seus concidadãos por meio da ação purificadora da *maiêutica*⁸³, demonstrando a insuficiência da *doxa*, ostentada na forma de imodesta sabedoria. Orientava seus discípulos em direção autoconhecimento, o princípio da sabedoria, com referência à inscrição entalhada no frontispício do templo de Delfos: “conhece-te a ti mesmo” (*Apol.* 38a; *Cárm.* 164a; *Fedro*, 229e; *Prot.* 343b; *Fil.* 48c; *Alc. I*, 124a, 130e, 133b), inserindo em Atenas um novo termo, *eukratéia*, o autodomínio que traz consigo um novo

⁸² “A Guerra do Peloponeso marcou, virtualmente, o fim da cidade-estado como força criadora, que modela e preenche as vidas de todos os seus membros” (KITTO, 1970, p. 253). No final do século IV a.C. a *pólis* já não existe, substituída por monarquias helenísticas de orientação macedônica (BENGSTON, 1986, p. 186).

⁸³ Referência à arte das parteiras, que ajudam as mulheres a darem à luz, mas são elas mesmas estéreis. De modo semelhante, Sócrates auxiliava os interlocutores a gerarem suas ideias, sem, contudo, ele próprio ser capaz de elaborá-las (*Teet.* 149b-151c).

conceito de liberdade interior (MONDOLFO, 1972, p. 71). No seu esforço por melhorar os homens e persuadi-los a cuidar de suas almas, Sócrates buscou fazê-los perceber que não deviam se contentar com atos individuais de virtude, mas compreender a natureza da virtude que estava por traz desses atos (GUTHRIE, 1994a, p. 98).

O encontro com Sócrates e o contato direto com a sua prática filosófica e estilo de vida levam Platão a vencer a superficialidade com que tratava a questão política, expressada na ainda simplista convicção de retorno ao hegemônico poder de uma aristocracia sanguínea. Sócrates não era um nobre, nem se prestava a carregar a dignidade ensoberbecida dos meios oligárquicos. Era, ao contrário, a paradigmática antítese do *kalós kagathós*⁸⁴ aristocrático: “um marginal que não sabe falar em público, um homem feio, grotescamente disforme, inquietante, um homem irônico, suspeitamente cercado de jovens ricos, um vagabundo que não tinha escrito uma linha sequer, um homem odiado, condenado à morte pelos restauradores” (SCHÜLER, 2002, p. 102). Mesmo assim, Platão encontra naquela figura excêntrica o mais justo dos homens de seu tempo⁸⁵ (*Carta VII*, 324e; *Fédon*, 118c), o único a cultivar a verdadeira arte política (*Gór.* 521d) e que por desígnio divino buscava antes a virtude do que a fama ou a riqueza (*Apol.* 29d-e).

Em que pese o anseio juvenil pela ação na ingente vida da *pólis*, os ideais políticos de Platão foram severamente abalados a partir de dois fatos decisivos. O primeiro se refere aos desmandos da Tirania dos Trinta⁸⁶. Com a derrota frente a Esparta na Guerra do Peloponeso (404 a.C.) Atenas apresentava o ambiente propício para a restauração da oligarquia. Sob a égide espartana os oligarcas organizam uma comissão de governo de trinta cidadãos, com o propósito de revisar a constituição ateniense, embora não tardasse a instauração de um regime de terror. Conforme o testemunho de Aristóteles (*Const.* 35, 4), os recém empossados tiranos “não respeitaram a nenhum cidadão, matavam aos que se sobressaíam por sua riqueza, origem ou dignidade, para se libertarem do medo e por quererem se apoderar de seus bens. E em breve tempo mataram não menos que mil e quinhentos”. Cerca de um ano depois de sua chegada ao poder, a Tirania dos Trinta seria derrotada por um grupo de cidadãos exilados, que após

⁸⁴ Termo autodesignativo da aristocracia grega. Trata-se de um conceito que agrega o belo (*kalós*) e o bem (*agathós*), reportando na tradição homérica a um ideal bélico restrito à nobreza cavalheiresca. Por outro lado, passaria “a designar, *na vida cívica*, a lealdade, a honestidade, a probidade e o equilíbrio” (SPINELLI, 2014, p. 175, grifos nossos). Neste sentido cívico, de contornos morais, poderíamos considerar a figura de Sócrates oferecida nos *Diálogos* como o arquétipo da *kalokagathia* platônica.

⁸⁵ Xenofonte (*Mem.* IV, 8,11) o descreveu como “o melhor e o mais afortunado dos homens”.

⁸⁶ Aludida por Platão como “cinquenta e um varões” sendo “dez no Piero e onze em Atenas a cargo dos quais estava a administração pública no que se refere à *ágora* e aos assuntos municipais, enquanto trinta se instauraram com plenos poderes como autoridade suprema” (*Carta VII*, 324c).

tomarem o Pireu e vencerem as forças oligárquicas, iniciam um processo que levaria ao reestabelecimento da democracia.

De início, Platão nutriu sinceras esperanças no novo governo, de jaez oligárquico, formado por cidadãos de seu círculo de convivência⁸⁷, mas logo se viu confrontado por uma atroz realidade: “acreditei que iriam governar a Cidade livrando-a de um regime injusto para leva-la a um sistema justo, e dediquei toda a minha atenção a ver o que conseguiam fazer. Na realidade, percebi que em pouco tempo fizeram parecer o antigo regime uma idade de ouro” (*Carta VII*, 324d). Seria correto ponderar que a maioria dos jovens gregos tendo familiares próximos à frente do governo recém instaurado não se furtariam em aproveitar as benesses que tal condição favorável apresentava (GUTHRIE, 1994a, p. 27). No entanto, Platão já dava mostras de um inquebrantável espírito. Indignado com os rumos tomados pela efêmera e cruel tirania, afastou-se da facção dirigente e se absteve da vergonha daquela época (*Carta VII*, 225a).

Após restaurada a democracia, floresceu novamente um tímido desejo de atuação direta vida pública. Houve retaliações, algumas desmedidas, era de se esperar, mesmo assim Platão considerou que os democratas se portaram com moderação (*Carta VII*, 325a-b). Ocorreu, porém, que alguns restauradores⁸⁸ fizeram Sócrates comparecer ante ao tribunal e apresentaram contra ele as acusações mais iníquas e imerecidas: corromper a juventude⁸⁹ (cf. *Apol.* 24b) e não crer nos deuses oficiais, inserindo o culto a novas divindades (cf. *Apol.* 26b). De certo modo, Sócrates foi responsabilizado pelas ações de seus discípulos e “não há razão para surpresas se muitos Atenenses pensaram que a traição de Alcibíades e a fúria oligárquica de Crítias e seus apaniguados resultavam em linha reta dos ensinamentos de Sócrates” (KITTO, 1970, p. 255). O resultado de tal julgamento foi que “condenaram à morte o homem que um dia se negou a colaborar na detenção ilegal de um amigo dos então desterrados⁹⁰, quando eles mesmos sofriam a desgraça do exílio” (*Carta VII*, 325b-c). Este é o segundo e mais dramático acontecimento que leva Platão a repelir em definitivo a ação política direta. A sentença proferida contra Sócrates é, por extensão, uma condenação à própria filosofia enquanto contraponto às manifestações políticas inautênticas até então adotadas. “Não foi por diversão ou extravagância que os atenienses condenaram Sócrates à morte, mas por verem na atividade

⁸⁷ Em especial Crítias e Cármides, respectivamente primo em segundo grau e tio de Platão pelo lado materno. Crítias foi um dos líderes dos Trinta Tiranos e Cármides um dos dez encarregados do Pireu. Ambos morreram em batalha frente aos democratas.

⁸⁸ Meleto, Anito e Licon.

⁸⁹ Esta acusação aparece ironicamente referenciada no *Górgias* (522b), anterior à *Apologia* do ponto de vista dramático.

⁹⁰ Trata-se de Leão de Salamina (*Apol.* 32c-d), referido, mas não nominado, também na *Carta VII* (324e-325a).

filosófica de Sócrates um perigo à estabilidade interna da sua comunidade política” (SCHMIED-KOWARZIK, 2002, p. 13).

Mostra-se indiscutível que a herança intelectual de Sócrates é inseparável da sua personalidade humana (JAEGER, 1989, p. 347). Acompanhamos no relato do *Críton* a firme atitude socrática, a *práxis* que não admite cisão entre discurso e ação⁹¹, levada ao extremo no convicto acatamento da injusta condenação à morte. Nada mais se podia esperar daquele que, além de mais sábio, também era o mais justo dos homens: não abandonaria os discursos anteriormente proferidos, ao contrário, os manteria com semelhante afinco. Mesmo diante de sorte funesta, considerava melhor a morte em nome da justiça do que a vergonha de viver por obra de uma ação injusta (*Crít.* 46b-49d), pois a maior ignomínia não é sofrer injustiças, mas cometê-las (*Gór.* 469b, 489a, 522e; cf. *Apol.* 29b). A conduta de Sócrates frente à possibilidade de fugir e evitar a execução caracteriza “um caso exemplar de conduta ética que se circunscreve na esfera do comportamento moral do indivíduo diante da sociedade e da Cidade. Se Sócrates desrespeitasse as leis, teria vantagens pessoais, mas seria um homem desmoralizado” (PAVIANI, 2016, p. 156-157). A profunda unidade de filosofia e moralidade presente em Sócrates foi a mais persistente influência que manteve sobre Platão (PAPPAS, 1995, p. 18) e imprime em sua filosofia um ideal de excelência que via na reforma da Cidade o caminho para estabelecer a verdadeira justiça, na imperiosa unidade entre poder político e conhecimento filosófico. Assim, tanto o regime oligárquico dos Trinta Tiranos, quanto o governo democrático que o sucedeu eram para Platão opostos ao ideal de Sócrates, que também era o seu: a sabedoria como expressão da justiça que o político deve possuir (COLLI, 2008, p. 50). Platão declara na *Carta VII*:

tanto as leis quanto os costumes estavam sendo corrompidos a tal ponto que eu, a princípio cheio de um grande entusiasmo em participar das atividades públicas, ao voltar os olhos para a situação e ver que tudo se encontrava à deriva em todas as partes, acabei por me desiludir. Sem embargo, não deixei de refletir sobre a possibilidade de melhorar a situação e, em consequência, todo o sistema político, deixei sim de esperar sucessivas oportunidades para atuar e ao final me convenci de que todos os Estados atuais, sem exceção, são malgovernados (*Carta VII*, 325d).

Foi por influência socrática que Platão chegou, de modo mais claro a partir do *Górgias*, a considerar o verdadeiro político unicamente quem possuísse o desejo e o dever moral de educar os homens, torná-los melhores, formá-los para a vida em sociedade. Este era o primeiro delineamento efetivo do primado de um governo filosófico, cujo manifesto mais representativo

⁹¹ Princípio que é aludido no *Laques* (193e).

se encontra nas inigualáveis páginas da *República*. É provável que Platão já cultivasse essa ideia desde os primeiros escritos, mas não insistiu nela porque, por um lado, não via em Sócrates o verdadeiro político, no sentido de não desejar uma atuação política direta; e, por outro, não considerava seriamente a si mesmo como filósofo, justamente por pretender ser um político. A partir de então vislumbra na união entre filosofia e política a verdade que cobre o abismo entre ideal e real, dissipa suas dúvidas e lhe devolve a confiança (COLLI, 2008, p. 64). No *Górgias* a imperiosidade da coadunação entre política e filosofia, a forjar o governante perfeito, aparece claramente na autodefinição socrática: “creio que sou um dos poucos atenienses, para não dizer o único, que se dedica à verdadeira arte política e o único que a prática nesses tempos” (*Gór.* 521d). Este passo do *Górgias* lança nova luz sobre a afirmação da *Apologia*, sobre Sócrates nunca ter se ocupado dos assuntos políticos (*Apol.* 31c-32a): não o fez porque filosofia e política naquele contexto eram instâncias antitéticas. É possível inferir inclusive, diante de toda a configuração do relato platônico, que a imagem de Sócrates descrita nos *Diálogos* seja o primeiro protótipo do rei-filósofo⁹² (KOYRÉ, 1966, p. 102-103).

Foi, porém, ainda na *Apologia de Sócrates* que Platão descreveu a sua missão nos anos vindouros, com a perpetuação do questionamento socrático acerca do modo de vida dos cidadãos atenienses. Após proferida a sentença que o condenava à morte, Sócrates realiza uma predição que antecipa o tom crítico com o qual Platão iria encarar as matrizes políticas degeneradas.

A vós desejo vaticinar, meus condenadores, o que virá a seguir. De fato, estou já no momento em que os homens se veem capazes de profetizar, quando estão para morrer. Vos asseguro, cidadãos que me condenaram, que imediatamente depois da minha morte acometerá sobre vós um castigo muito mais severo, por Zeus, do que minha condenação à morte. Assim fizestes na esperança de evitar terdes que prestar conta de vosso modo de vida, mas vos asseguro que tudo sucederá ao contrário. Em número maior serão os que vão inquirir, estes que até agora contive, sem que vós reparásseis. Serão mais incisivos, porquanto são mais jovens, e vos trarão aborrecimento ainda maior. Pois se pensais que matando os homens ides impedir que reprovem vossa vida sem retidão, não pensais bem. Este meio de evitá-lo não é muito eficaz, tampouco o mais honrado. O mais simples e mais honrado não é reprimir os demais, senão preparar-se para ser o melhor possível. Feitas estas predições aos que me condenaram, me despeço (*Apol.* 39c-d).

Este trecho pode ser lido como o verdadeiro testamento intelectual de Sócrates, do modo como Platão o interpreta, a certeza de que a atitude filosófica que pautara sua vida e o conduzira injustamente à morte não fora vã. Se a força das circunstâncias levou Platão a desistir da carreira

⁹² Hubeňák (2011, p. 299) sustenta que o modelo do “rei-sábio” platônico era provavelmente Arquitas (428-347 a.C), filósofo e matemático pitagórico que esteve sete anos consecutivos à frente da cidade de Tarento.

pública, não o impediu de manter-se intimamente ligado a uma acurada reflexão política, empreendida tendo em vista o congraçamento entre as diferentes instâncias que compõe a vida na *pólis*. Platão viria a encontrar na filosofia o desenvolvimento político que lhe fora impossível no campo prático (SUÁREZ-IÑIGUEZ, 1996, p. 91), sem perder o desejo de influir positivamente nos rumos da *pólis*, como está demonstrado no projeto que permeia a *República*⁹³.

A questão primeva levantada na *República*, a harmonização de todos os aspectos da sua constituição temática, é, nas palavras de Nettleship (1922, p. 05), Taylor (1955, p. 265) e Guthrie (1998, p. 417), a definição da regra pela qual um homem deve regular a sua vida. Nas palavras de Schmied-Kowarzik (2002, p. 13), o mote que Platão persegue é “como podemos determinar o aspecto prático – isto é, sempre prático-moral – de nossa humanidade no mundo?”. Tal leitura nos parece coerente, em especial por remeter a um passo elucidativo da própria *República*: “não é uma questão trivial a que discutimos, estamos falando a respeito de como devemos viver” (*Rep.* 352d); por sua vez já aludido no *Górgias* (500c) “que matéria interessaria mais seriamente do que a de nosso debate, isto é, como devemos viver?”. Está é, em linhas gerais, também a opinião de Armstrong (1984, p. 165) e Pabón e Galiano (1981, p. XXXIII): na *República* os problemas capitais versam sobre o homem e seus ideais de vida cidadã, a organização política, social e religiosa de um Estado preocupado em fazer dos cidadãos homens exemplares. O foco das intenções filosóficas socrático-platônicas é a comunhão entre ação individual e vida comunitária, centrada no problema da melhor organização estatal, “a melhor maneira de governar a vida comum” (BRISSON; PRADEAU, 2010, p. 23; MELLING, 1991, p. 116; NETTLESHIP, 1922, p. 05). E o único modo de alcançar tal desiderato seria por meio de uma correta educação dos cidadãos, deixando claro que todas as vezes nas quais alude ao problema político, de modo explícito ou não, Platão o faz com uma inequívoca e determinante carga educacional⁹⁴.

Entendemos, pois, que na *República* a coletividade se converte na reunião e materialização de condutas virtuosas anteriormente individualizadas, porquanto a virtude não é apenas um estado interno da alma, configura um atributo individual impraticável fora da relação com os demais membros da sociedade (BOERI, 2017a, p. 11-12). O objetivo principal de Platão é a formação ética e política do homem grego voltada para a vida social na *pólis*. Portanto, a Cidade justa passa a exigir em caráter decisivo a reeducação dos cidadãos: unicamente pela

⁹³ Do mesmo modo que o *Político* e as *Leis*.

⁹⁴ A ponto de, na leitura de Marrou (1985, p. 93), a obra pedagógica de Platão exceder em importância histórica o papel propriamente político que ele havia proposto.

formação de cidadãos virtuosos seria alcançável uma Cidade virtuosa. O programa filosófico e político-educacional da *República* se ampara em um paradigma formativo com a função central de identificar e potencializar as virtudes inerentes a cada cidadão, de modo que a sabedoria fosse elevada à condição de legitimadora do poder político. Tenciona, em última análise, forjar um sistema educacional cujo mote era a formação dos governantes ideais da Cidade, alicerçado em uma *paidéia* filosófica⁹⁵.

Platão busca um conceito de ação que libere o pensamento das restrições factuais do estrado sócio-político de seu tempo, embora em momento algum apregoe um Estado intangível ou alheio ao que historicamente fora constituído no campo político-educacional. O que transparece da postura platônica é o modo como delineia os pressupostos fundamentais de sua *Kallípolis* em consonância com o reconhecimento acerca da decadência da *pólis* grega. De modo semelhante ao diagnóstico de um enfermo, que antecede a prescrição de determinado fármaco, as considerações políticas de Platão encontram seu ponto de partida no exame das cidades gregas que lhe eram contemporâneas (PABÓN; GALIANO, 1981, p. XXXIV). Assim, por resistir ao impulso de entregar-se irrefletidamente à atividade política, sobretudo pela influência socrática que o orienta no caminho da autocrítica (COLLI, 2008, p. 49), Platão assume na história do pensamento um papel indevido, a saber, o de pensador idealista que aborda a realidade em um grau de abstração que tornaria seu projeto político-educacional inalcançável e as exigências por ele impostas totalmente descabidas. Todavia, “parece correto afirmar que a ‘educação política’, ou, se quisermos, a ‘educação humana’ somente tem significado se estiver de acordo com o propósito de preparar a cidade e o homem ‘ideais’, a partir do real que aí está” (PEREIRA FILHO, 2009, p. 75).

Resguardar a união entre o cidadão e o Estado, que estava se dissolvendo rapidamente em sua época (ADAM, 1963, p. 92), eis o grande desafio da *República*. Platão imagina dar conta de tal incumbência com a supressão de inclinações egoístas da alma humana, mediante a uma reforma radical na ordem político-educacional existente, responsável pelo egoísmo. O espírito de comunidade da tradição grega, que não se confunde com a pura anulação do indivíduo, inviabiliza ao cidadão o despautério de afirmar sua vontade como soberana, acima das leis e convenções da Cidade (MURRAY, 1962, p. 31), ou a sobreposição de interesses pessoais em detrimento da comunidade. O grande problema social que marca toda a teoria educativa platônica é a superação do egoísmo gerado com o avanço da democracia e da riqueza

⁹⁵ Nesse ponto Platão se afasta ainda mais dos sofistas, carentes de uma ideia definida de educação e de um método formativo próprio.

e a formação dos homens em comunidade de acordo com normas universais (GARCÍA, 2012, p. 28). Não deixa de ser paradoxal que a divisão das classes na *República* proporcionasse, no contexto da *pólis* do século IV a.C., a afirmação do indivíduo, ao invés de, conforme as pesadas críticas modernas, submetê-lo aos desmandos de um Estado totalitário.

A crença herdada do pensamento socrático de que a virtude se identifica com o conhecimento, e em contrapartida leva a perceber o vício como fruto da ignorância (*Prot.* 345c-d, 358c-d; *Leis*, 663a-c, 688e-689e, 860d-e, 863c-d), faz da busca pelo Estado ideal um intento genuinamente pedagógico, que une em um núcleo indelével o problema político e o filosófico. No Livro III das *Leis* (689a-c) Platão aponta a ignorância como análoga ao que na *República* seria a injustiça, no Estado (*Rep.* 434a-c) e no indivíduo (*Rep.* 444b): a oposição aos ditames dos elementos por natureza mais bem-dotados para comandar. Não obstante, é necessário atentar para o equívoco de considerar a moral platônica puramente intelectualista. Suárez-Iñiguez (1996, p. 96-97) faz lembrar que no sentido socrático-platônico a ignorância não é, em última instância, sinônimo de falta de instrução ou mesmo inaptidão intelectual. Ser bom é mais importante do que ser culto ou competente do ponto de vista técnico, isto é, o saber intelectual possui valor somente se conduzir à retidão moral. A ignorância pode estar mais em eruditos do que em analfabetos⁹⁶ (*Leis*, 689d-e), revelando uma franca condenação à retórica sofística, fruto da erudição vazia, cujo resultado era a *polymathia*, “o muito saber, o acúmulo de informações” (SCHÜLER, 2002, p. 102). No entanto, em termos mais rigorosos, é apenas a sabedoria que garante e legitima a posse da virtude. Um indivíduo que não baseia sua conduta em parâmetros racionais poderá apenas fortuitamente agir de maneira virtuosa, “porque todas as qualidades espirituais, em si mesmas e por si mesmas, não são nem boas nem más, mas resultam boas ou más segundo são acompanhadas pela sabedoria ou ignorância” (*Mên.* 88d). O possível essencialismo de tal concepção é superado em definitivo com a doutrina da tripartição da alma, que insere o elemento irascível, transcendendo o dualismo de razão e desejos ao conceber um comportamento virtuoso não plenamente racionalizado.

É da comunhão entre duas premissas básicas, a saber, todos os homens aspiram ser felizes (*Eutid.* 278e, 282a) e a injustiça é causa de infelicidade para quem a pratica (*Rep.* 354a; *Gór.* 505b), que deriva a equivalência de saber e virtude. Logo, do mesmo modo que ninguém deseja o mal para si mesmo, ninguém irá querer praticar o mal⁹⁷ (*Apol.* 37a; *Mên.* 77d-78b;

⁹⁶ Isso é perceptível também no tratamento dedicado ao ancião Céfalo no Livro I da *República*, que mesmo sustentando uma moralidade carente de fundamentação racional, estava menos distante da verdade do que o sofista Trasímaco e a tese deliberadamente imoral por ele defendida.

⁹⁷ Concepção socrática que aparece também em Xenofonte (*Mem.* III, 9, 4-5)

Prot. 345e; *Rep.* 589c), justo porque a virtude é a via para a felicidade (*Apol.* 29c; *Alc.* I, 113e-116e; *Cárm.* 169b-172d; *Górg.* 476b, 477a-e, 504c-505b, 508a). A virtude enquanto conhecimento é a condição necessária e suficiente para o homem alcançar a felicidade. É necessária porque sem saber em que consiste a vida boa não há como encontrá-la (cf. *Mên.* 71b), é também suficiente porque encontrados com exatidão os meios para a felicidade, e nada mais houver de empecilho, os procedimentos virtuosos serão executados de modo quase “automático”, tendo o amparo do modelo teórico extraído da *tékhne*⁹⁸ que permeia as reflexões platônicas (TRABATTONI, 2010, p. 33). A questão analógica da *tékhne* é profícua para “caracterizar os meios de bem conduzir a própria vida (ética) ou de bem governar a vida comum (política). Nesses dois campos de atividade, a excelência será alcançada por conhecimento de uma natureza (do homem, da cidade) e dos meios apropriados para cuidar dela” (BRISSON; PRADEAU, 2012, p. 71-72). Bastaria a orientação adequada, na *República* a correta seleção e formação da elite dirigente, para que a Cidade como um todo, respeitadas as capacidades e inclinações naturais dos diferentes estamentos que a constituem, estivesse perpassada pela virtude e, por extensão, promovesse a justiça e a felicidade dos cidadãos.

Dos destroços da Atenas agonizante Platão deseja ver o renascimento da *pólis* em todo o seu esplendor, purificada pela contemplação do Bem supremo. Os filósofos ao agirem “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” (PIETTRE, 1985, p. 34). É fácil compreender a importância do Estado na filosofia de Platão e a posição da *República* no conjunto das suas obras: agora, o fim último do conhecimento não é mais o ascetismo do *Fédon*, já que o indivíduo não pode alcançar o supremo cognoscível sem a mediação do Estado. Essa é uma das conciliações mais completas entre prático e teórico (COLLI, 2008, p. 116-117). Para Brisson e Pradeau

se a reflexão política tem tamanha importância na filosofia platônica, é porque nela a cidade é definida ao mesmo tempo como condição e como objeto da filosofia, que, se é de fato desejo de uma inteligência da totalidade do real, só pode se exercer através de uma comunidade de cidadãos, de saberes e de obras. A Filosofia é um pensamento sobre a cidade (BRISSON; PRADEAU, 2010, p. 25)

As asserções da *República* traduzem as conclusões lógicas (GUTHRIE, 1994a, p. 98) ou, como preferimos considerar, a essência radicalizada da *pólis*, o resgate do que Platão

⁹⁸ A *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).

acredita ter se perdido quando a arte política – ou ao menos um incipiente conceito de política nos moldes da arte de bem gerir a *pólis* – se reduz a instrumento de promoção pessoal. Toda a estrutura da argumentação platônica, em especial a ênfase nas questões educacionais, indica claramente que o filósofo é o único e verdadeiro político, justo porque a filosofia não se separa do anelo por uma vida melhor (*Rep.* 352d; *Gór.* 500c). Logo, a política enquanto ciência da *pólis*, a filosofia traduzida em atividade pública que almeja a felicidade dos cidadãos (*Rep.* 519e; *Leis*, 650b), é, ao mesmo tempo, produto final e substrato basilar da educação.

2.3 Fundamento e significado da crítica platônica à democracia

A condenação de Platão à democracia é um tema sempre controverso. Uma crítica com tantas referências textuais seria dificilmente contornável em abordagens preocupadas com aspectos político-educacionais, a exemplo da que empreendemos. As deliberações platônicas manifestam a primeira e uma das mais completas análises críticas da *pólis* democrática, cujo viés depreciativo está calcado em uma dificuldade de distanciamento histórico e ao mesmo tempo na ausência de uma concepção de democracia mais amadurecida. Para Platão o governo democrático era um sistema entre tantos outros, embora sobremaneira sujeito à corrupção e com uma premissa basilar conceitualmente falha. Assim, qualquer pretensão de compreender as propostas da *República* depende do direto enfrentamento da questão democrática em todas as suas facetas: a gênese, o fundamento histórico e o sentido filosófico da crítica platônica.

A origem nobre de Platão, ao contrário do que possa parecer, não o induz forçosamente a uma severa conduta oligárquica, isso bem destacam Burnet (1964, p. 170-171) e Pabón e Galiano (1981, p. XXXVI). Uma das mais equivocadas afirmações direcionadas ao espírito platônico é a de que o “antidemocratismo” está enraizado em um mesquinho espírito de casta. Longe disso, as tradições familiares de Platão seriam melhor descritas como “liberais”⁹⁹ (BURNET, 1964, p. 170). Mesmo Crítias e Cármides, partícipes da coalisão oligárquica de 404 a.C., eram, a princípio, adversários das facções mais extremadas. Ademais, com a morte de Ariston, Perictíone é dada como esposa a Pirilampo, amigo próximo de Péricles e democrata convicto. Tudo leva a crer que a educação inicial de Platão não o predisponha necessariamente contra o regime democrático. Temos ainda, sublinha Schmied-Kowarzik (2002, p. 11), que a

⁹⁹ Burnet (1964, p. 170) usa a expressão “*Whiggish*” como referência ao antigo Partido Liberal britânico (*Whig*), precursor do atual Partido Liberal Democrata (*Liberal Democrats*). Esta é uma concepção certamente problemática se referida sem o devido cuidado hermenêutico: se não cabe a Platão a pecha de “antidemocrata” em sentido moderno, tampouco lhe caberia o desígnio de liberal.

oligarquia fez pouco caso do surgimento da Filosofia. Obviamente as inclinações filosóficas de Platão o fizeram se afastar de concepções propriamente oligárquicas inerentes ao seu círculo social.

Adrados (1993a, p. 410), mesmo identificando na proposta platônica evidentes traços de restauração aristocrática e de reelaboração de posições que lhe eram próximas devido à tradição familiar ou por adesão consciente¹⁰⁰, afirma que se tem evocado o tema com demasiada ênfase, a ponto de resumir as proposições de Platão a uma cópia da oligárquica constituição espartana. A ideia de um filoespartanismo inadvertido é, porém, equivocada. Platão não caiu em uma admiração servil a uma Esparta no ápice de seu poder, mas advertiu sobre seus erros e excessos, contra a opinião corrente no seu tempo: censura o oligarquismo espartano¹⁰¹ e as falhas na sua militarista *agogê*¹⁰². Interessava-lhe mais o espírito do Estado espartano do que propriamente o teor das suas instituições concretas¹⁰³ (GARCÍA, 2012, p. 30), sendo a educação puramente militarizada de Esparta substituída por uma formação de escopo moral e intelectual. É bem verdade que muitas das concepções platônicas possuem origem na tradição lacedemônia, embora não se trate de mera transposição da Esparta histórica, tampouco fruto de uma atração imatura, senão a adaptação crítica de alguns elementos, sobretudo educacionais, devidamente transformados para se harmonizarem a traços de genuína matriz ateniense: o Estado platônico conjugaria em um tipo grego ideal a essência de Esparta e de Atenas, ou melhor, uniria o caráter dórico e o intelecto jônico (TAYLOR, 2005, p. 79).

É evidente que Platão prefere a moral tradicional da aristocracia ao imoralismo do governo democrático, referendado pelo discurso sofístico. No entanto, o que pretendia resgatar da aristocracia, desde uma perspectiva etimológica, histórica e filosófica, ademais de um ideal de coletividade sólido e bem definido, era o princípio do governo dos melhores. Isso está longe de fazer de Platão um reacionário: ninguém afirmou com tanta ênfase que a salvação da Cidade não viria de um inadvertido retorno aos padrões de organização político-educacionais

¹⁰⁰ Encontramos desde os poetas Píndaro e Teognis a defesa do governo aristocrático e a crítica das democracias (ADRADOS, 1993b, p. 254).

¹⁰¹ Corroborar com a ideia de um distanciamento crítico de Platão quanto ao regime espartano o descontentamento manifesto com a regência tirânica dos trinta (*Carta VII*, 324b-325a), inspirada e patrocinada por Esparta.

¹⁰² A *agogê* definia a educação espartana, voltada para o treinamento militar e organizada por completo em função das necessidades estatais (MARROU, 1985, p. 38-39).

¹⁰³ Esparta foi produto da sobrevivência de um estágio mais simples e primitivo da vida social, caracterizado por fortes laços raciais-tribais-comunitários e um débil desenvolvimento da individualidade (GARCÍA, 2012, p. 28). Comparada ao caótico panorama da democracia ateniense, “nenhuma cidade se conservava menos corrompida do que a arcaizante Esparta” (GARCÍA, 2012, p. 26). Há também certa tendência arcaizante inspirada no exemplo egípcio, apesar disso, o que Platão aprovava das instituições egípcias, a exemplo de seu interesse por Esparta, era o puro aspecto formal, simplesmente o conceito de estabilidade e divisão funcional.

pregressos, fazendo com que, ironicamente, ninguém tenha dado tanto crédito aos sofistas (KOYRÉ, 1966, p. 166). Com suas reflexões políticas, Platão se distancia e se indis põe com ambos os extremos e a prova disso foi a recepção nada lisonjeira da *República*: os aristocratas a consideraram uma enganação sofística; enquanto os democratas se horrorizaram frente a tal ataque à liberdade, contribuindo com a posterior fama de obra utópica (COLLI, 2008, p. 130).

Mostra-se difícil discernir com precisão em que momento histórico a democracia veio à lume. É provável que tenha suas origens no século VI a.C. com código legislativo de Sólon e as reformas de Clístenes¹⁰⁴, já no final daquele século, caracterizando uma genuína criação do espírito grego. Na democracia os cidadãos almejam possuir suas próprias leis, surgidas da *ágora*, da assembleia pública, na qual a *isegoría* ou igualdade de palavra conduz à *isonomia*, a igualdade perante à lei, e, pela primeira vez na história, o poder passa a ser eleito (LLEDÓ, 1985, p. 63). Originalmente *demokratía* era um termo quase depreciativo, o predomínio do *demos*, forjado por inimigos da ordem democrática, e expressava a preponderância violenta de uma parte da Cidade sobre outra¹⁰⁵ (CANFORA, 1994, p. 159). A ambiguidade do vocábulo *demos* é aqui significativa. De um lado se referia ao grupo cidadão e do outro ao povo comum, aos pobres, à multidão (FINLEY, 1986, p. 12; 1981b; MOSSÉ, 1987, p. 124), mas na descrição relativa ao conceito primitivo de democracia, tomava um sentido mais preciso, reportando à porção menos abastada da ordem cidadã.

Atenas não foi a única, talvez nem mesmo a primeira *pólis* a adotar um sistema político de moldes democráticos¹⁰⁶. É esta, no entanto, a *pólis* que melhor conhecemos, o exemplo final e mais bem constituído de democracia. Dispunha em seu auge de um contingente entre vinte e trinta mil cidadãos¹⁰⁷, sem dúvida uma exceção do ponto de vista da densidade populacional entre as *póleis* (GSCHNITZER, 1987, p. 141). Aqui temos uma demarcação conceitual óbvia em qualquer leitura criteriosa da política clássica, mas que alguns autores parecem esquecer ou conscientemente tangenciar: nem todo habitante da *pólis* era um cidadão¹⁰⁸. Havia uma delimitação clara de quem estava apto à participação política, isto é, varões adultos, livres e

¹⁰⁴ Político grego que aprofunda a obra de Sólon. Mossé (1987, p. 08) atribui a Clístenes o estabelecimento da democracia.

¹⁰⁵ Quando Platão elenca as formas inautênticas de governo encontra em todas uma classe que excede e se sobrepõe às demais com finalidades egoístas (ADRADOS, 1993, p. 413).

¹⁰⁶ Em um entendimento distinto, Châtelet (1980, p. 27) defende que Atenas “inventou a democracia”.

¹⁰⁷ Cartledge (2004, p. 104) e Châtelet (1980, p. 27) apontam que haveria cerca de cinquenta mil cidadãos em Atenas nas décadas de 430 e 420 a.C., cálculo que nos parece exagerado.

¹⁰⁸ A noção de cidadania na idade clássica se traduzia na identidade cidadão-guerreiro (CANFORA, 1995, p. 145-146). E estando os cidadãos dedicados às atividades bélicas, o trabalho era relegado aos escravos, estrangeiros e, em certa medida, às mulheres, não havendo modificação essencial em relação à prática da nobreza guerreira pré-democrática.

atenienses de nascimento. Os cálculos mais conservadores indicam uma proporção de escravos para homens livres de quatro para um¹⁰⁹ (CANFORA, 1995, p. 147). É necessário considerar também o número significativo de *metecos*¹¹⁰ e de habitantes com apenas um dos progenitores na condição cidadã¹¹¹. Kitto (1970, p. 110) destaca que em princípios da guerra do Peloponeso a soma populacional absoluta de Atenas era de cerca de trezentos e cinquenta mil pessoas. Se levarmos em conta o número supramencionado de aproximadamente vinte a trinta mil cidadãos no apogeu de Atenas, temos, em uma estimativa bastante positiva, que apenas um em cada dez habitantes da *pólis* estava agraciado com o privilégio da cidadania¹¹².

No que concerne ao acesso aos direitos políticos, oligarquia e democracia não eram regimes essencialmente distintos. A única diferença poderia ser entendida em termos de graus de restrição das prerrogativas políticas. A democracia era exclusiva a uma diminuta fração da população efetiva da *pólis*, mesmo que nela estivessem representadas todas as classes que formavam o grupo cidadão (JONES, 1984, p. 86). No caso da oligarquia ocorre apenas um corte mais severo, uma drástica redução no alcance da cidadania, excluindo todos os pobres¹¹³. Os democratas julgavam estrangeiros, escravos e mulheres tão indignos dos direitos políticos quanto os oligarcas consideravam indigno qualquer um fora do círculo economicamente dominante. Em última análise, o que muda não é a natureza do sistema político, mas o número de beneficiários (CANFORA, 1995, p. 145-147). Portanto, se comparada ao contingente absoluto de habitantes da *pólis*, a democracia é um regime de poucos, uma oligarquia. Por outro lado, se na oligarquia nos ativermos apenas ao número de indivíduos considerados cidadãos, haveria uma participação isonômica na vida política, sendo, paradoxalmente, um governo

¹⁰⁹ Vale ressaltar que o esplendor de Atenas coincide com o apogeu do sistema escravista.

¹¹⁰ Estrangeiros com residência fixa em Atenas e em outras pólis, os metecos formavam um grupo relativamente numeroso de homens livres, mas sem direito à cidadania.

¹¹¹ Este dado é importante porque em meados do século V a.C. os atenienses votaram uma lei que restringia o direito à cidadania aos filhos legítimos de matrimônios em que ambos os cônjuges eram oriundos do grupo cidadão (FINLEY, 1980a, p. 58; cf. *Const.* 26, 4), mesmo que às mulheres não fosse concedido qualquer direito.

¹¹² A oligárquica República Brasileira em seu primeiro período é um exemplo historicamente próximo de uma democracia restritiva. Na Primeira República (1889-1930), mesmo com o abandono do voto censitário, a participação popular nas eleições para presidente era muito pequena, oscilando entre um mínimo de 1,4% em 1906 e um máximo de 5,7% em 1930 (FAUSTO, 1995, p. 262). Além do desinteresse pelo jogo político, cobra relevância para tais índices o fato de ser o direito ao voto negado às mulheres e aos analfabetos (cerca de 80% da população).

¹¹³ O governo oligárquico dos Trinta Tiranos reduziu o número de cidadão de vinte mil para apenas três mil (CARTLEDGE, 2004, p. 112).

democrático¹¹⁴ (CANFORA, 1995, p. 146). Seguindo tal exegese, na democracia a estrutura de poder da Cidade oligárquica, mesmo ampliada, restaria praticamente intacta.

Na democracia radical os magistrados, a *Boulé*¹¹⁵ e os tribunais populares eram eleitos por sorteio e não por sufrágio, medida útil contra a corrupção, mas que insere a questão igualmente problemática relativa à inépcia dos membros da magistratura (GARCÍA, 2012, p. 22), embora estes mantivessem funções limitadas e submetidas a rígido controle, garantindo-lhes uma posição meramente formal. Já para os cargos de real importância os componentes seriam escolhidos exclusivamente dentre os cidadãos mais ricos, o estrado superior politicamente ativo (GSCHNITZER, 1987, p. 144). Ainda mais restrita estava a admissão ao posto de estratega (*strategós*). A *estrategia* era um cargo honorífico, cujo exercício exigia determinado patrimônio e dotes militares especiais, razão pela qual a maior parte dos estrategos procedia de antigas famílias abastadas. No século V a.C. aos estrategos também competia a gestão política, como não se conheceu outro exemplo dentro da democracia grega.

O fato positivo subjacente à eliminação da linguagem dogmática na esfera política, isto é, o enfraquecimento de determinações unilaterais e verticalizadas em nome da concordância entre os homens no enfrentamento de opiniões (LLEDÓ, 2011, p. 23), decaiu, pouco a pouco, para o uso demagógico do discurso. Já no final do século V a.C. a política se transfere gradativamente para as mãos dos oradores, vertidos em políticos profissionais, oriundos também de um estrado social superior, não tanto da aristocracia tradicional, mas das famílias de novos ricos¹¹⁶ (GSCHNITZER, 1987, p. 145), capazes de prover a instrução política adequada. Resulta da apreciação de tais fatos o perigo de romantizar a democracia ateniense: em que pese a participação alargada nas decisões públicas¹¹⁷, os altos cargos se mantinham sob a égide de um restrito grupo plutocrático, e mesmo as decisões filtradas pelos conselhos

¹¹⁴ Aristóteles (*Política*, 1290a) não aceita a demarcação da constituição oligárquica como o “governo de poucos” e da democrática como o “governo da maioria”. Prefere definir a oligarquia como o domínio dos ricos, enquanto a democracia se refere ao domínio dos livres.

¹¹⁵ Órgão representativo formado por 500 membros com mandato de um ano. Dado o número reduzido de cidadãos e a alta rotatividade dos cargos, é pertinente imaginar que cada cidadão ocuparia, ao menos uma vez na vida, um posto na *Boulé*.

¹¹⁶ Apenas com a morte de Péricles os cidadãos escolhem um líder não oriundo das famílias dirigentes tradicionais (*Const.*, 28).

¹¹⁷ Cabe salientar que a participação efetiva nas Assembleias se via limitada por razões de ordem diversa, tanto que, no geral, somente uma pequena parcela do já diminuto círculo cidadão se fazia presente nas deliberações públicas. Desde meados do século V a.C. Atenas instituiu uma fórmula retributiva para incentivar a atuação nas magistraturas, a *mistoforía*. Esse aporte visava permitir aos cidadãos de menos recursos a prerrogativa de dedicarem-se aos cargos estatais. Cerca de um século mais tarde tal retribuição se expandiria para cobrir a participação nos conselhos e tribunais, sinalizando o cuidado com a efetividade do princípio que declarava as decisões da Cidade fruto da “soberania popular” (GSCHNITZER, 1987, p. 146), mas que acabaria por redundar, para muitos, em um modo de viver sem trabalhar (CHÂTELET, 1978, p. 190).

populares estavam à mercê da condução de demagogos e adutores. A incompetência popular no que concerne aos assuntos políticos significa também inconstância e as paixões que se originam do interesse, adulação ou mesmo admiração levam o povo a tomar decisões extremadas e irrefletidas. Na democracia, a massa popular, teoricamente a detentora da soberania, se submete “à contingência das opiniões, à variabilidade dos interesses e à astúcia dos adutores” (CHÂTELET, 1978, p. 194-195).

O poder, outrora atributo da nobreza, continua a ser privilégio de poucos: os que fascinam a multidão silenciosa. “A palavra é doravante ‘a técnica das técnicas’, aquela que permite a cada um, na assembleia, nos processos, fazer valer seu ponto de vista” (CHÂTELET, 1980, p. 36). A democracia é o solo fértil para a multitude de opiniões, adscritas e sobrepostas, sem vislumbres de resolução. “Não se espere que a democracia resolva conflitos, ela os cultiva” (SCHÜLER, 2002, p. 104). O consenso democrático-demagógico não carrega, *a priori*, qualquer legitimidade, posto que as contradições são dirimidas pela escolha arbitrária entre distintas opções, sem necessariamente apelar para a chancela racional. Era somente a capacidade persuasiva do discurso ou o interesse particular dos envolvidos os vetores das decisões populares, vinculadas à submissão de um dos lados em disputa: a vitória política amparada na persuasão retórica afasta o diferente como algo dispensável, incapaz de moldar convencimento.

Nesse processo no qual a democracia se transmuta em demagogia, a sofística possui significativa atuação. Iniciadores das discussões filosóficas de caráter antropológico¹¹⁸, os sofistas deram lugar à “democratização” do *logos*, fomentando um marcante ceticismo frente a qualquer discurso estabelecido. Tudo era discutível e revogável, a ponto de a reflexão sobre o mundo e os homens se converter em uma reflexão sobre a linguagem (LLEDÓ, 2011, p. 23). Finalmente, os sofistas acabaram por abdicar da busca pela verdade em nome de uma “cultura do verossímil” (MAIRE, 1966, p. 22), limitando-se “a substituir a falsa plenitude da tradição pelas sutilezas do seu pseudo-enciclopedismo” (CHÂTELET, 1980, p. 40). Platão considerava os sofistas adutores, almas pequenas e desprovidas de retidão, escravos de sua época e dos discursos que se viam obrigados a proferir (*Teet.* 172c-173b), caçadores de jovens ricos, mercadores do saber, pugnadores da retórica (*Sof.* 231d-e), simulacro de sábios (*Sof.* 268c). “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

¹¹⁸ Em referência às preocupações de ordem cosmológica, interesse dos pensadores aos quais se convencionou chamar de “pré-socráticos” ou “filósofos da natureza”. Para um aprofundamento no estudo dos filósofos pré-socráticos ver Spinelli (2003a).

em assembleia, e chamam a isso ciência” (*Rep.* 493a). É válido destacar, todavia, a vital importância dos sofistas para o desenvolvimento do pensamento grego, sendo as críticas platônicas referentes, em grande parte, àquilo que a sofística havia se tornado na sua fase final (DALA SANTA, 2015, p. 102), convertida em manipulação retórica da linguagem como técnica de persuasão psicológica.

Frente às especificidades do jogo democrático, a sofística promove a mercantilização do saber e faz da arte política mera estratégia discursiva. “Realidade autônoma e poderosa, fundamento da vida política e jurídica, o discurso impõe-se como matéria de ensino” (SCHÜLER, 2002, p. 93), política e financeiramente valorizada. A democracia, ao menos a vertente a que Platão alude, é a tirania da *doxa*, o império do não-saber travestido de conhecimento óbvio¹¹⁹. A retórica sofística produz verdade aparente – gera crença e não conhecimento (*Górg.* 455a) –, de validade restrita à configuração do próprio discurso, sem compromisso além do mero subjetivismo retórico.

Assim, esta arte da contradição que, pela parte irônica de uma arte fundada apenas sobre a opinião, faz parte da mimética e, pelo gênero que produz os simulacros, se prende à arte de criar imagens; esta porção, não divina, mas humana, da arte de produção que, possuindo o discurso por domínio próprio, através dele produz suas ilusões, eis aquilo que podemos dizer “que é a raça e o sangue” do autêntico sofista, afirmando, ao que parece, a pura verdade (*Sof.* 268c-d).

Platão não admite um enunciado vazio de sentido, sem pretensão sincera de verdade, motivo que o leva a moldar do procedimento socrático “um *phármakón* para devolver vigor ao discurso debilitado por palavrório inconsequente” (SCHÜLER, 2002, p. 104). E quando política não almeja à verdade ela é vazia como um discurso sofístico, defende o indefensável, debilita o núcleo essencial da *pólis*, submete o bem comum a interesses particulares e faz com que a sedição seja a palavra de ordem em vez do conagraçamento entre os cidadãos. A democracia pretensamente engendra a igualdade, embora pela ação da retórica sedutora da sofística, “poucos usurpam o poder de muitos. Górgias, o ideólogo da democracia, teoriza contraditoriamente o discurso escravizador, tirânico, autoritário” (SCHÜLER, 2002, p. 93). Na *República* a crítica à democracia é precisa: aquele era o regime no qual a pura filosofia sucumbe ante à força persuasiva da retórica sofista e a política se transmuta em ferramenta de manipulação e logro individual. Era imprescindível, pois, que o modelo formativo da *República* transcendesse o horizonte da instrução retórico-política oferecida pelos sofistas, na esteira de uma educação cuja essência buscasse a plenitude das disposições presentes nos clássicos ideais

¹¹⁹ A semelhança com a conjuntura política brasileira é assustadora.

da *Paidéia* grega: uma educação que fosse, “ao mesmo tempo, arte e saber, ética e técnica” (PAVIANI, 2009, p. 144).

Em oposição à sofística, Sócrates havia procurado reedificar a moral, mas a verdadeira novidade está no fato de, em suas reflexões sobre o Bem, não levar em consideração a ação já consumada, e sim o momento no qual ao homem se oferece a perspectiva de uma dada ação e a ele cumpre encontrar em si a decisão (SNELL, 2005, p. 186). É este o processo que visa moldar conscienciosamente o espírito, na comunhão de virtude e conhecimento, “o cultivo de uma disposição interior, a educação do caráter enquanto desenvolvimento pleno da personalidade humana” (DALA SANTA, 2015, p. 100). O magistério socrático era exercido como uma missão sagrada, nunca em benefício próprio, senão daqueles que estavam submetidos à sua arte (cf. *Rep.* 346e), porquanto estava isento de qualquer interesse de ordem pecuniária¹²⁰ (*Apol.* 31c), tantas vezes denunciado nos sofistas, convertidos em profissionais do ensino (*Apol.* 20a; *Crát.* 384c, 391b-c; *Górg.* 519c; *Híp. Maior*, 282b-e; *Laq.* 186c). Para Cartledge (2004, p. 113) o fato de Sócrates não aceitar retribuição financeira é um detalhe técnico que reflete o desprezo de Platão por qualquer modalidade de trabalho remunerado. Julgamos esta uma concepção equivocada: ao exigir pagamento os sofistas sinalizam ser possível manipular a verdade, ou pior, que ela era passível de ser comprada. No entendimento socrático-platônico nada poderia ser mais absurdo. A verdade é uma busca, não uma posse, tampouco um constructo retórico. Outro aspecto é que os sofistas vinculavam a escolha de seus discípulos à situação econômica dos jovens (cf. *Prot.* 326c-d) e Sócrates o fazia com vistas à disposição moral e intelectual dos discípulos: se “a educação sofística é formação de habilidades; a socrática, formação de consciências” (MONDOLFO, 1972, p. 14-15). Logo, os sofistas trabalhavam para a manutenção do *status quo*, formando governantes preocupados com os próprios interesses, enquanto Sócrates, como o fará também Platão, preconiza que a formação dos dirigentes deve obedecer às exigências do bem geral da Cidade.

Na análise do *continuum* das constituições, Platão percebe a democracia como o declínio da oligarquia, o regime em que o valor de um homem é medido por suas propriedades e coexistem dois grupos, ricos e pobres, em um permanente estado de beligerância. A democracia surge quando a facção mais pobre se sobrepõe à minoria abastada e instaura um sistema de liberdade e desregramento, um Estado caótico de orientação polissêmica no qual tudo é lícito e a capacitação deixa de ser parâmetro avaliativo no acesso aos cargos públicos (*Rep.* 557a-565a). Se depreende desta sociedade “especialmente a corrupção e a incompetência, o número

¹²⁰ Claramente referenciado também em Xenofonte (*Mem.* I, VI, 11-13).

excessivo de leis, a retórica vazia e a falta de critérios nas assembleias” (PAVIANI, 2003, p. 13). Embora não fosse o pior dos sistemas, não haveria modo de reformar a democracia: como imaginar que a licenciosidade possa querer limitar a si própria? (CHÂTELET, 1978, p. 196). Nesse processo de decaída a democracia marca a antessala da tirania. Quando os ricos, despojados de seus bens, se organizam em um partido oligárquico, o povo, para proteger-se, escolhe algum adulator que lhe parece mais poderoso (*Rep.* 565c). Esse homem eleito por via democrática virá a instaurar a tirania¹²¹, “o regime mais vil, aquele que impõe um governo sem lei, pura arbitrariedade personalista” (ADRADOS, 1993b, 254). Para Platão, a democracia demagógica era o regime no qual

quem governa, em vez de guiar as massas adula os seus piores instintos, com o objetivo de usar o poder para os próprios interesses; um regime dotado de uma extraordinária potência conformadora e homologatória, que torna difícil propor e praticar alternativas de sistema; um regime, por fim, privado de ordem de valores e abandonado à anarquia dos interesses, dos desejos irracionais, dos impulsos ocasionais (VEGETTI, 2012b, p. 277).

Contudo, Finley (1975, p. 111) levanta uma pertinente advertência. Algumas noções de Platão sobre Atenas e sua democracia são falsas e perigosas. As críticas platônicas alcançavam uma manifestação específica da democracia, a vertente degenerada de meados do século V a.C. e não a sua expressão autêntica. Para Finley (1975, p. 101), a democracia ateniense fornece duas ideias vitais que praticamente desapareceram até as revoluções francesa e americana: que os homens são capazes de regerem-se em um autogoverno popular e que a política é uma atividade legítima e necessária da qual todos os membros da sociedade devem tomar parte, compartilhando decisões e responsabilidades. Tal noção, ainda que correta no geral, é demasiado positiva acerca da democracia grega e comete dois deslizes interpretativos. Em primeiro lugar, quando se refere ao “autogoverno popular” e à política como instância em que “todos os membros da sociedade” devem tomar parte, Finley não menciona que os cidadãos formavam, consoante vimos acima, um grupo reduzido, do qual eram excluídos jovens, mulheres, escravos e estrangeiros. Jones (1984, p. 85) tenta minimizar o fato de o grupo considerado cidadão ser restrito, declarando que os estrangeiros eram “bem tratados”, lhes sendo proibido apenas, ademais do direito político, a posse de casas ou terras próprias. No

¹²¹ Seriam, pois, em verdade, a aristocracia intelectual da *Kallípolis* e a tirania ordens políticas antitéticas.

tocante à exclusão de mulheres e escravos, Jones destaca que era uma prática comum naquele contexto, o que deveria servir para atenuar qualquer crítica, por configurar um anacronismo¹²².

Em segundo lugar, Finley se aferra justamente ao retrato que Platão faz de Atenas – inmerecido conforme o próprio Finley – e não ao programa político-educacional que deveria lhe fazer frente: “o que pensar de Platão não como filósofo, mas sobre seus juízos práticos sobre a política de sua época?” (FINLEY, 1975, p. 101). Tal apreciação se ampara em um duvidoso paralelismo com a sociedade contemporânea: “se Platão estava certo em seu juízo sobre a democracia ateniense, então nós estamos errados nas mais fundamentais noções políticas atuais” (FINLEY, 1975, p. 101). Ocorre que a aferição de validade das assertivas platônicas se dá a partir do grau de semelhança/dissemelhança com o que, em tese, define o panorama político contemporâneo, sobretudo na segunda metade do século XX. Nos parece que Finley busca uma justificação para a defesa apaixonada da democracia hodierna com o espelhamento da sua vertente grega, como se uma crítica às contradições do sistema ateniense reverberasse no mundo contemporâneo na forma de uma ode antidemocrática. Entretanto, a democracia ateniense era muito diferente da atual¹²³. Os gregos mantinham um sistema participativo direto, assistiam pessoalmente aos debates e desconfiavam das instituições de caráter representativo. O sistema contemporâneo, resumido ao sufrágio ocasional, lhes pareceria algo como uma “aristocracia eletiva”¹²⁴ (JONES, 1984, p. 84). Enquanto a democracia moderna nasce de reivindicações individualistas que se personalizam em um representante legal, a sua manifestação grega era, em sua essência, uma determinação de caráter grupal efetivada na atuação política individual. Em suma, ademais do nome e de um vago princípio de isonomia, a democracia que conhecemos guarda pouca semelhança com a versão grega.

É inegável que a descrição platônica não é um relato histórico, nos parece que sua visão da democracia é sobretudo crítica para ressaltar o contraste com a idealidade do Estado perfeitamente constituído¹²⁵. Se tomarmos a Cidade ideal como paradigma, o retrato da democracia se encaixa em um raciocínio que busca a melhor configuração estatal na

¹²² Cortesia geralmente negada nas apreciações do projeto platônico. O próprio conceito grego de democracia, se analisado com o mesmo rigor empregado ao texto platônico, é igualmente “pouco democrático” em sentido estrito.

¹²³ Na sequência, o próprio Finley (1975, p. 118) reconhece.

¹²⁴ Em certa medida, o modelo político de Esparta se assemelharia mais à democracia contemporânea do que o regime ateniense, declaradamente sua inspiração histórica. Em Esparta havia um conselho aristocrático de jaez representativo, a *gerousía*, escolhido por meio de eleição (GSCHNITZER, 1987, p. 142).

¹²⁵ Por este motivo a descrição das constituições – timocracia, oligarquia, democracia e tirania –, análise na qual Platão consome todo o Livro VIII e parte do Livro IX da *República*, é igualmente caricato. Annas (1981, p. 304), por exemplo, considera o retrato do tirano que Platão formula (*Rep.* 573a-575c) uma descrição exagerada, digna de figuras plenamente insanas como Calígula.

aproximação com um modelo idealizado, em contraposição consciente ao ambiente concreto. Platão julgou necessário enaltecer a excelência teórica da *Kallípolis*, daí o retrato negativo da democracia, que, por outro lado, expressa um regime intermediário entre o melhor, a aristocracia, e o pior, a tirania. Não há, por essa razão, uma investida exclusiva e gratuita contra a democracia. Platão não consuma, em absoluto, um ataque “ideológico”, pois remete também aos equívocos da oligarquia espartana e aos desmandos da fugaz e deletéria conjuração tirânica da que fizeram parte seus próprios familiares (*Carta VII*, 324d). Isso responde à afirmação Finley (1980b, p. 158), sobre Platão evidenciar incidentes de violência extrema do sistema democrático, enquanto minimiza ou sequer menciona os atos ainda piores de outras facções.

Platão considera, por fim, que todos os Estados, sem exceção, eram mal governados (*Carta VII*, 325e), embora identifique um ordenamento hierárquico entre os modelos constitucionais e os tipos humanos que lhe correspondem, de maneira que pouco importava qual era o governo a ser adotado: as “cidades nunca deixarão de modificar o regime entre tiranias, oligarquias e democracias, e os que mandam nelas nem sequer suportariam ouvir o nome de um regime político justo e igualitário” (*Carta VII*, 326d). Conforme Paviani (2002, p. 42), “as caracterizações ético-políticas degeneradas que Platão descreve, em alguns casos a partir de experiências reais, afastam-se numa ordem crescente do modelo de virtude da *Kallípolis*”. Platão não poderia aceitar uma rele alomorfia, isto é, a mudança superficial de um regime para o outro sem transformações profundas.

Nos parece natural que Platão censure a democracia com severo ímpeto por ser este o sistema político com o qual mais tempo conviveu, a ponto de conhecer os meandros e contradições da sua estrutura interna. Existem, pois, dois focos da crítica platônica à democracia, correlatos e interdependentes, mas que devem, a título de maior clareza histórico-filosófica, serem compreendidos em suas especificidades. O primeiro se refere à manifestação concreta da experiência democrática grega e, portanto, não é extensível a modelos políticos posteriores. É um julgamento que permanece restrito a um espaço temporal e geográfico precisamente delimitado. O segundo traz uma análise mais abrangente, que visa o pressuposto nuclear do conceito de democracia, a ideia da distribuição igualitária dos direitos políticos, oposto ao princípio socrático da especialização. Platão não aceita o postulado de que qualquer um possa exercer os cargos públicos (CORNELLI, 2014, p. 18), esta é uma concepção equivocada de igualdade, dado que pretende nivelar naturezas humanas distintas (JOLY, 1994, p. 314-315). Não é a igualdade aritmética, isto é, mecânica, mas geométrica¹²⁶, graduada

¹²⁶ Princípios de matriz pitagórica (ADRADOS, 1993a, 255; ZELLER, 1968, p. 42).

segundo a aptidão dos cidadãos a que deve constituir o princípio dominante para distribuir os direitos políticos (LISI, 2006, p. 21; ZELLER, 1968, p. 148). Portanto, a crítica à democracia pressupõe que nem todas as opiniões possuem a mesma importância (*Crít.* 47a-48a), elas são graduadas de acordo com o domínio da arte específica em cada segmento, logo, o governo deve ser limitado a quem esteja preparado para tão nobre e difícil incumbência. O Estado ideal seria, em essência, uma aristocracia intelectual.

Para Platão, o aparente encanto da democracia oculta um vício essencial: o governante não possui a ciência¹²⁷ (CHÂTELET, 1978, p. 197). Nem mesmo as veneráveis figuras políticas de antanho, a exemplo de Péricles, eram autênticos políticos. A diferença é que foram mais complacentes do que seus antecessores no momento de gratificar o povo, mas falharam na tarefa de fazer dos cidadãos homens melhores. Platão condenava a veneração à memória de Péricles e rechaçava seu modelo de cidadania (GARCÍA, 2012, p. 28). Longe de ser democrático, o governo de Péricles era antes demagógico, o regime de apenas um homem, aclamado pela multidão pobre e inculta (*Gór.* 515c-519c; *Menex.* 236a-239a, 246a-249c). A esse respeito cabe observarmos o testemunho de Tucídides:

Péricles gozava de grande autoridade graças ao seu prestígio e talento, ademais de manifestadamente insubornável, tinha a multidão em suas mãos, sem lhe ameaçar a liberdade, e não se deixava conduzir por ela, mas era ele a conduzi-la. Isto era assim porque, ao não haver alcançado o poder por meios ilícitos, não pretendia elogiar a multidão em seus discursos, senão que, amparado em seu prestígio, chegava a enfrentar a cólera da turba. Assim, sempre que via os cidadãos demasiado confiantes, de modo insolente e inoportuno, lograva com suas palavras atemorizá-los, e, ao contrário, quando os via dominados por um medo irracional, os fazia confiantes. Nessas condições, Atenas era de nome uma democracia, mas na verdade era o governo do primeiro cidadão (TUCÍDIDES, II, 65, 8-10).

Regime democrático carrega uma inevitável vocação demagógica, que obriga os líderes a comprazer o público, intelectualmente infantilizado, de cujo favor eleitoral depende seu poder (VEGETTI, 2012a, p. 104). “Conhecem a verdade esses homens que formam a maioria? – Evidentemente que não” (*Hip. Maior*, 284e; cf. *Crít.* 47b-c). Sucede na democracia caso análogo ao de um cozinheiro que agrada crianças com guloseimas diversas e as estimula à animosidade contra os médicos, que estabelecem dietas e amargos remédios com vistas à

¹²⁷ Finley (1980b, p. 38) questiona se no *Protágoras* Platão efetiva um duro ataque ao sofista porque este, ademais de sustentar doutrinas morais características da sofística, havia desenvolvido uma teoria política democrática, expressa pela *politike tékhne*. Poderíamos concordar parcialmente com Finley, desde que considerássemos, a exemplo de Trabattoni (2010, p. 65), que em *Protágoras* ocorre a vinculação do saber à persuasão, diretamente ligado ao conceito de “homem medida”. Mesmo assim, a *politike tékhne* protagórica não seria, nem de longe, a arte política, mas a arte de “alcançar e manter-se no poder”.

saúde¹²⁸ (*Górg.* 521e-522e). Este é o motivo da comum rejeição política dos filósofos, que para o vulgo são “bastante excêntricos, para não dizer perversos”, [...] “inúteis para a cidade” (*Rep.* 487c-d), ridículos e digno de açoite, nunca vindo a pronunciar algo nobre ou conveniente (*Górg.* 485a-486a).

A opinião da massa, que tem o homem racional como incompetente e se nega a acatá-lo, é soberana na democracia (CHÂTELET, 1978, p. 195). A diferença entre o filósofo e a multidão reflete duas tendências históricas antagônicas, quais sejam, a filosofia e o povo corrompido pelos sofistas, respectivamente, a possibilidade e a dificuldade de realização do Estado ideal (BRUCHMÜLLER, 2009, p. 190). Na *República* a ideia do governo da razão, expressa na figura arquetípica do filósofo (*Rep.* 473c-d), é recebida quase com repulsa, a ponto de fazer Sócrates temer por sua vida (*Rep.* 473e-474a). Na demonstração da proficiência e plausibilidade da sua proposta político-educacional, Platão recorre à imagem do navio¹²⁹ (*Rep.* 488a-489a) como espelhamento crítico ou, nos termos de Guthrie (1998, p. 479), uma amarga sátira da democracia ateniense. Sócrates congrega os interlocutores a imaginarem um navio, no qual o capitão é poderoso e a todos sobrepuja, carecendo, porém, de sentidos aguçados e conhecimentos náuticos. Os marinheiros se mantêm em constante disputa pelo leme e tornam-se violentos quando não são os escolhidos, cada um entendendo ser o melhor piloto, mesmo que nenhum deles conheça a arte da navegação. Usam de todos os artifícios no intuito de persuadir o capitão, lisonjas, promessas e entorpecentes, comparáveis ao discurso estupefaciente dos demagogos na *pólis*. Ao tomarem o controle da embarcação os marinheiros navegam sem destino, regalam-se em amplos festins e dilapidam a carga, sem saber que “o verdadeiro piloto precisa se preocupar com o ano, as estações, o céu, os astros, os ventos e tudo o que diz respeito à sua arte, se quer de fato ser comandante do navio” (*Rep.* 488d). Ocorrendo tais acontecimentos é natural que o verdadeiro piloto e, por extensão, o verdadeiro político, por ser diferente da maioria, fosse apontado como inútil e falastrão¹³⁰.

A imagem do navio é significativa por atrelar o planeamento da *República*, a exemplo das discussões do Livro I e início do Livro II, às circunstâncias reais da *pólis* em suas mais arraigadas contradições, marcando o avesso da utopia (CORNELLI, 2014, p. 25), para, por contraste, evidenciar a perfeição teórica da *Kallípolis* mediante ao seu pressuposto mais

¹²⁸ Referência direta à condenação de Sócrates.

¹²⁹ A primeira de uma série que terá as imagens do Sol, da Linha e da Caverna.

¹³⁰ Finley (1975, p. 101) questiona o que pensaria o homem médio de Atenas sobre Platão e sua obra. A resposta se afigura evidente, imersos pela torrente da vida cotidiana não teriam outra atitude senão a de rejeitar com violência as propostas platônicas.

representativo: o governo filosófico, a melhor opção imaginável para um Estado que havia perdido o rumo. Sobre a analogia do Estado com um navio, Finley (1975, p. 118), mantendo a mesma linha imagética, destaca que os passageiros obviamente desejam um perito no comando da embarcação, mas são eles que, em última instância, decidem aonde ir. Temos aqui um sério equívoco. O passageiro que embarca em um navio não é soberano, posto que a sua viagem individual não pode entrar em conflito com o trajeto pré-estabelecido para a embarcação. Poderíamos redarguir à provocação de Finley tecendo os seguintes questionamentos: e se cada passageiro quiser tomar um caminho diferente ou se considerar mais digno de chegar primeiro ao seu destino? E se cada um deles utilizar da força, influência ou fortuna para persuadir o capitão de que sua rota e modo de navegar são os melhores? A resposta é bastante óbvia: a vantagem de alguns em detrimento da maioria (ainda que pensada no tocante ao diminuto grupamento cidadão). Parece-nos que mesmo com as ressalvas de Finley a imagem platônica do navio do Estado mantém sua validade. Um itinerário criteriosamente estabelecido não desrespeita a rota individual de cada passageiro, apenas faz com que todos cheguem em segurança ao seu destino. Platão é enfático ao declarar que “à lei não importa que uma classe qualquer da cidade passe excepcionalmente bem, mas procura que isso aconteça à totalidade dos cidadãos” (*Rep.* 519e).

Não podemos afirmar que a proposta platônica seria menos restritiva que a democracia ou oligarquia no acesso ao poder, na *República* uma atribuição privativa dos cidadãos mais sábios. No entanto, é positivo o fato de Platão intentar romper a promiscuidade entre dinheiro e política, excluindo a violência característica dos jogos de poder¹³¹, ao negar aos governantes da *Kallípolis* o direito de acumular riquezas (*Rep.* 416c-417b). Se os sedentos por “bens pessoais entram nos negócios públicos, pensando que é daí que devem arrebatam o seu benefício, não é possível que [o Estado] seja bem administrado” (*Rep.* 521a). Platão institui um severo controle no acesso ao poder, ao mesmo tempo em que abre caminho para que, independente da condição social, pecuniária ou mesmo da capacidade oratória, o talento individual, identificado e aprimorado por uma educação adequada, fosse o único parâmetro na escolha dos governantes. Essa iniciativa arrefece tendências oligárquico-aristocráticas, em primeiro lugar porque os governantes não serão os porta-vozes do interesse das camadas abastadas da sociedade, e principalmente porque estabelece uma completa inversão na perspectiva política tradicional: “os melhores devem governar” ao invés de “são os melhores porque governam” (GARCÍA-

¹³¹ Ao menos no âmbito interno da Cidade, posto que a beligerância com Estados vizinhos seria inevitável: “embora não declarada, é a guerra o estado natural das cidades entre si” (*Leis*, 626a, cf. *Rep.* 373d-e).

BORRÓN, 1999, p. 30), razão pela qual as funções seriam realizadas estritamente segundo as inclinações naturais de cada um.

Se tal interpretação for correta, o sistema político-educativo da *Kallípolis* concede a oportunidade de “que cada um tenha a possibilidade de fazer de verdade aquilo para o qual tem talento, independentemente da classe em que nasceu” (TRABATTONI, 2010, p. 177). No Estado ideal todos participariam da justiça, encontrando em sua estrutura o modo de desenvolver a individualidade, este é o verdadeiro sentido democrático de Platão, que não se baseia em uma igualdade abstrata, mas no desenvolvimento do potencial de cada cidadão (COLLI, 2008, p 125). O florescimento das potencialidades pessoais seria fomentado por uma educação que estava longe de ser repressiva e ambicionava identificar e orientar aptidões intrínsecas: “não eduques as crianças no estudo pela violência, mas a brincar, a fim de ficarem mais habilitado a descobrir tendências naturais de cada um”¹³² (*Rep.* 536e-537a).

Há que se fazer referência também à equivalência na *Kallípolis* entre homens e mulheres na vida político-militar (*Rep.* 451c-457b) e no acesso à educação¹³³ (*Rep.* 451e-452a, 466a; *Leis*, 804d-805b, 813b), uma vez que os postos de comando eram comuns a ambos¹³⁴ (*Rep.* 460c, 540c). A cultura grega era sabidamente androcêntrica, patriarcal, cabendo à mulher dedicar-se “aos trabalhos domésticos e à criação dos filhos”, em uma condição de inferioridade e invisibilidade social (CAMBI, 1999, p. 80). Os casamentos eram arranjados e permitidos apenas entre famílias cidadãos. Assim, para efeitos de controle dos matrimônios e definição de ascendência as mulheres eram computadas no grupo cidadão, lhes sendo, porém, invariavelmente vedado qualquer direito político ou de propriedade¹³⁵. Torres (2001, p. 49) salienta que “a ateniense casada vivia a maior parte do tempo confinada às paredes de sua casa, detendo no máximo o papel de organizadora das funções domésticas, estando de fato submissa a um regime de quase reclusão”.

Uma objeção recorrente é que a equiparação entre homens e mulheres teria em Platão um fundo unicamente pragmático, isto é, não era sensato prescindir de metade da população para as atividades bélicas e administrativas, desperdiçando potenciais talentos. Não cremos que assim ocorra. O fato de serem poucos os aptos a alcançar o conhecimento máximo e, por

¹³² Tema que reaparece nas *Leis* (819a-b) com referência às práticas educacionais egípcias.

¹³³ Por vezes educação paralela, mas não coeducação (MARROU, 1985, p. 97).

¹³⁴ Essa era uma proposta totalmente inovadora, tornada efetiva na maioria dos países, à custa de muita luta, apenas em meados do século XX.

¹³⁵ Aristóteles (*Política*, I, 1260a-b) reitera a submissão da mulher, posto que a virtude (*areté*) “varonil serve para comandar, enquanto a feminina para sujeitar-se”. Em Platão, ao contrário, as diferentes virtudes independem de sexo ou origem: não é o nascimento que determina a virtude individual, mas a demonstração e aperfeiçoamento da virtude que indicam a função de cada um no tecido social.

consequência, a condição de governar o Estado ideal (*Rep.* 502b), somado ao livre acesso das mulheres aos postos dirigentes (*Rep.* 460c, 540c), indicam ser o contingente feminino de fundamental importância no modelo político que Platão se põe a deslindar¹³⁶. O fato de não negar às mulheres as funções mais elevadas de seu Estado, considerando-as plenamente capazes, já faz do texto platônico um marco na história da liberação feminina. “Para Platão, a inferioridade feminina (convicção inquestionável na cultura grega) obedecia somente à falta de educação adequada das mulheres, sujeitas às tarefas que haviam de realizar encerradas na ‘casa’, da procriação e cuidado da prole” (VEGETTI, 2012a, p 124). Vejamos o seguinte passo:

que haja entre homens e mulheres a comunidade que descrevemos, e acerca da educação, dos filhos e da guarda dos outros cidadãos, que as mulheres devem ficar na cidade e ir para o combate, fazer vigilância e caçar junto com os homens, tal como entre os cães¹³⁷, e participar em tudo, até onde for exequível, e que, se assim fizerem, procederão da melhor maneira possível, e não contra a natureza do sexo feminino em relação a do masculino, pois ela os criou para viverem em comunidade (*Rep.* 466c-d).

Outra crítica que tradicionalmente induz a imaginar uma sujeição feminina na *República* é justamente a “comunidade de mulheres e filhos” entre os guardiões¹³⁸ (*Rep.* 423e-424a, 449e, 450c, 453d, 457c-461e, 466c, 502d-e, 543a). Nessa linha interpretativa, as mulheres seriam pensadas enquanto objetos de usufruto comum, ao que Platão se refere como a aplicação das expressões “meu” e “não meu” às mesmas coisas (*Rep.* 462c), em contraposição ao costume tradicional de as mulheres terem um “dono”, ou seja, um marido a quem se reportar. Sócrates salienta “que estas mulheres todas serão comuns a todos esses homens, e nenhuma coabitará em particular com nenhum deles; e, por sua vez, os filhos serão comuns, e nem os pais saberão quem são os seus próprios filhos, nem os filhos os pais” (*Rep.* 457c-d). Para Lisi (2017b, p. 06), “a linguagem de Sócrates sempre denuncia que pensa nos homens como possuidores e sujeitos e nas mulheres e filhos como posses e objetos”. A nossa leitura, porém, identifica um resultado distinto. Ora, a dissolução da família representaria a desobrigação de ambos os sexos do imperativo matrimonial e cuidado da prole, de modo que, ao invés de sujeitar as mulheres, haveria um processo de libertação e valorização feminina. Se, como destaca Lisi (2017b, p. 06), “as mulheres não podem decidir livremente e segundo a sua vontade com quem se relacionar”, tampouco aos homens se concederia tal prerrogativa (*Rep.* 459d-460a). À vista disso, estando,

¹³⁶ Contraditoriamente aparecem vários comentários depreciativos no tocante às mulheres (*Rep.* 469d, 395d-e, 431b-c, 465c, 471d, 557c, 579b).

¹³⁷ Analogia controversa que voltaremos a tratar no Capítulo IV.

¹³⁸ Platão fala também em “posse” das mulheres (*Rep.* 425e, 453d).

em tese, homens e mulheres em condição de plena igualdade, a “comunidade de mulheres e filhos” seria forçosamente uma “comunidade de homens e filhos”.

Por fim, o austero ordenamento sócio-político da *República* torna inevitável um retorno ao quadro descrito na *Apologia*, para dar voz a um angustiante questionamento: o destino de Sócrates seria distinto na *Kallípolis*, ou mesmo na Magnésia¹³⁹, daquele efetivamente consumado na democrática Atenas? A figura abertamente subversiva de Sócrates, a princípio, não teria espaço frente ao hermetismo da sociedade platônica. De que modo então se afigura praticável conciliar o pensamento socrático, repleto de vivacidade, ao conservadorismo político de Platão e assim salvaguardar a unidade entre mestre e discípulo? Tal classe de indagação exige observarmos a controversa postura socrática frente à democracia, determinante na configuração da crítica platônica. Para Mondolfo (1972, p. 33-35), Sócrates nunca foi contrário à democracia enquanto tal, seria inclusive um defensor deste regime, o que pleiteava era a “exigência de aperfeiçoá-la para que efetivamente estivesse a serviço do bem público”, não guardando qualquer inclinação antidemocrática. Esta linha de raciocínio indica a oposição socrática à democracia oriunda somente de fatores de ordem política e não filosófica.

Entretanto, o que se depreende dos escritos platônicos é que Sócrates se mostrava contrário ao fundamento basilar da democracia: reconhecia a política como uma arte, na qual somente quem fosse bem instruído poderia exercê-la adequadamente, do mesmo modo que nas demais artes. Para Kitto (1970, p. 255), embora Sócrates fosse “um cidadão declaradamente leal, fora igualmente um crítico em evidência dos princípios democráticos”. Melling (1991, p. 19) é ainda mais enfático ao julgar que Platão aprendeu de Sócrates o desprezo total por um sistema democrático cujas mais altas magistraturas eram preenchidas mediante sorteios e que durante a guerra havia demonstrado ser vulnerável ante às sedutoras vozes da irresponsabilidade da assembleia. Por fim, temos a apreciação de Adrados (1993a, p. 410), que nos parece a mais correta: seriam muitos os traços do Estado ideal platônico que não fazem mais que dar forma a postulados socráticos. Os filósofos buscam o Bem pelo estudo da dialética, com o fim de estabelecer uma norma para governo do Estado e a conduta dos homens, e assim não fazem mais que prolongar a atividade de Sócrates, investigando a virtude. Na *República* Platão alcança formular o pensamento socrático em seu significado essencial (CORNFORD, 2001, p. 53).

Ora, a Cidade ideal, bem como a segunda em excelência (*Leis*, 439a-d), não eram destinadas a homens da estirpe moral e intelectual de Sócrates, figura ímpar, talvez irrepetível, estariam antes baseadas na essência das mais genuínas concepções socráticas, para trazer à lume

¹³⁹ Colônia à qual se destinaria a constituição arquitetada nas *Leis*.

homens minimamente semelhantes à virtude socrática. Elevando tal raciocínio aos limites da significação apreensível nos *Diálogos*, não é exagero afirmar que ninguém além de Sócrates seria digno de ostentar o título de Rei-filósofo na *República* ou de Legislador nas *Leis*: a prova cabal de que o nascimento (aristocracia tradicional), a riqueza (oligarquia) ou a capacidade retórica (democracia) nada significam no que tange à legitimação do poder político. A despreocupação com os bens materiais, as honrarias ou a aprovação do vulgo; a vida ascética; a ênfase na *paidéia* enquanto via de elevação moral; a convicção de que a virtude é conhecimento e o vício sempre se revela produto da ignorância; o amor às leis da Cidade, mesmo condenado injustamente à morte, todas essas características fariam de Sócrates um espírito que na contemporaneidade chamaríamos de “democrático” na mais elevada acepção do termo, embora fosse um cidadão crítico tanto ao princípio conceitual quanto ao *modus operandi* da democracia grega. A *Kallípolis* é a própria imagem de um Sócrates humano e ao mesmo tempo sacralizado, da figura histórica que Platão reconstrói, transfigura e aspira tornar parâmetro. Longe de ter traído a herança socrática, Platão lhe oferece a eternidade como apanágio merecido, o prolífico corolário intelectual do homem cuja maior virtude, autodeclarada, era a consciência da própria ignorância, impulso pedagógico fundamental que o impelia para o conhecimento.

3 DA DISCUSSÃO SOBRE A JUSTIÇA NASCE A PREMÊNIA DE UM ESTADO IDEAL

“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”.

(PLATÃO, *Rep.* 335e)

3.1 O Livro I: significado e importância para a discussão político-educacional da *República*.

Há na *República*, ao contrário de outros textos platônicos que inserem o diálogo de modo abrupto, um maior cuidado com a composição dramática, sendo, por assim dizer, o diálogo “mais habilidosamente construído” (GUTHRIE, 1998, p. 416). A frase que abre o texto, “desci ontem ao Pireu”¹⁴⁰ (*Rep.* 327a), já carrega uma complexa significação. Cabe destacar, como bem aponta Lisi (2017a, p. 64), que a “descida” indica não apenas uma demarcação topográfica, mas a identificação simbólica do Pireu¹⁴¹ com os planos inferiores do interior da caverna (Livro VII) e do *Hades* (Livro X). Sócrates narra sucintamente, a uma audiência não nomeada, as circunstâncias gerais da discussão. É nesse intervalo bastante restrito do Livro I (*Rep.* 327a-328c) que Platão delimita o ambiente no qual o diálogo tem lugar, a casa do ancião Céfalo, e apresenta os personagens que dele tomam parte, embora nem todos participem ativamente das deliberações. Debaterão com Sócrates no Livro I o anfitrião Céfalo (*Rep.* 328c-331d), seu filho Polemarco (*Rep.* 331d-336a) e o renomado sofista Trasímaco (*Rep.* 336b-354c). Clitofonte fará uma breve intervenção em apoio a Trasímaco (*Rep.* 340a-b), enquanto Lísias, Eutidemo¹⁴², Nicerato e Carmantidas permanecem apenas como espectadores¹⁴³. A

¹⁴⁰ Dentre as edições da *República* consultadas, as únicas em que se traduz a frase inicial, *Κατέβην χθες εἰς Πειραιά*, por “fui ontem ao Pireu” são as de Patricio de Azcárate (1872) e Maria Helena da Rocha Pereira (2001), enquanto todas as demais, John L. Davies e David James Vaughan (1921), Manuel Pabón e Manuel F. Galiano (1981), Conrado Eggers Lan (1988), Allan Bloom (1991) e Carlos Alberto Nunes (2000), o fazem por “desci ontem ao Pireu”.

¹⁴¹ Porto da cidade de Atenas cuja população era, em sua maioria, composta por comerciantes, estrangeiros residentes sem direito à cidadania e um número considerável de criminosos (PAPPAS, 1995, p. 33).

¹⁴² Lísias e Eutidemo (não confundir com o sofista presente no diálogo *Eutidemo* ou com o personagem que aparece no *Banquete* em 222b) eram filhos de Céfalo.

¹⁴³ O silêncio de Lísias, orador de grande fama, se explicaria a partir da aceitação da data dramática em 430-429 a.C., quando teria por volta de quinze anos (LISI, 2017a, p. 42).

partir do Livro II e até o final do texto os irmãos mais velhos de Platão, Gláucon e Adimanto, se alternarão no papel de interlocutores principais.

O Livro I guarda evidentes similitudes, doutrinárias e estilísticas, em relação aos diálogos da primeira fase da produção platônica, “o final do diálogo lembra o *Protágoras*, o arranjo interno lembra o *Górgias*, há uma semelhança que salta aos olhos entre Trasímaco e Cálicles” (KIERKEGAARD, 1991, p. 95-96). Por conseguinte, o que aproxima o Livro I dos diálogos ditos socráticos, a princípio o afasta, na mesma medida, dos outros nove Livros da *República*¹⁴⁴ e aparenta acentuar a distância entre os textos da juventude e os da maturidade/velhice de Platão¹⁴⁵. As principais diferenças estão no modo como o diálogo se desenvolve e na postura de Sócrates, que conduz uma discussão repleta de vivacidade com interlocutores intelectualmente ativos no Livro I, enquanto nos Livros seguintes expõe suas teses lançando mão de um didatismo quase autocrático. Essa discrepância estilístico-metodológica de início causa certa estranheza, embora no decorrer da leitura seja possível perceber que os conceitos levantados no Livro I, e até mesmo o modo como o diálogo se encaminha, são partes fundamentais da trama argumentativa da *República*.

De fato, com exceção do Livro I e de parte do Livro II, a disposição dialógica da *República* é menos intensa e em alguns momentos o texto adquire os contornos de um monólogo, entrecortado, no mais das vezes, por manifestações de consentimento ou adendos sem maior relevância. Mesmo assim, no que se refere às disposições interpretativas dos *Diálogos* como expressivas obras dramáticas, conforme destacamos no Capítulo I, a apreciação da *República* não sofre alterações. Ademais, a carga dramática do Livro I fornece a fecundidade contextual e a profundidade psicológica necessárias para uma abordagem que não se prenda em demasia à linearidade narrativa. Por outro lado, a condução diretiva de Sócrates nos Livros II-X parece redarguir à crítica de Trasímaco sobre o jaez irresoluto do método *elêntico*: “porque vos mostrais tão simplórios, cedendo alternadamente o lugar um ao outro? Se na verdade queres saber o que é a justiça, não te limites a interrogar nem procures a celebridade a refutar quem te responde, reconhecendo que é mais fácil perguntar do que dar a réplica” (*Rep.* 336c). Tal prognose alcança validade se aceitarmos que “o aspecto socrático da dialética está no saber perguntar, enquanto o saber responder, em certo sentido, é o traço platônico” (PACI, 1971, p. 25).

¹⁴⁴ Os Livros II-X são bastante diferentes na forma e mais dogmaticamente consistentes do que o Livro I (KAHN, 1993, p. 134).

¹⁴⁵ Uma relevante abordagem sobre as possíveis diferenças entre os diálogos socráticos e os demais textos de Platão pode ser encontrada em Penner (2013).

É pertinente ressaltar que a reflexão sobre a gênese do Livro I não se restringe às demarcações do campo filológico, tampouco é o resultado de uma “curiosidade histórica do intérprete” como sugere Bolzani Filho (2016, p. 02). Seja qual for a abordagem pretendida, o questionamento acerca do caráter do Livro I e seu significado frente à estrutura argumentativa da *República* aparecem como os primeiros dilemas a serem enfrentados pelo pesquisador que ousa perscrutar o sentido do diálogo. Para Annas (1981, p. 17-18) a importância da leitura do Livro I está na compreensão de que os argumentos filosóficos não são apresentados a partir do nada, mas como desdobramentos de circunstâncias concretas, para demonstrar as limitações do pensamento cotidiano. As críticas que o Livro I expõe à determinante influência de poetas e sofistas na formação do pensamento pedagógico e do *éthos*¹⁴⁶ político grego, fornecem preciosas indicações no tocante aos argumentos centrais da *República*, em conexão com as produções da juventude platônica, obras que também possuem destacada carga político-educacional. Os diálogos da primeira época devem ser interpretados como escritos políticos por duas razões: a) em cada um deles se trata de uma virtude, as mesmas que aparecem retrabalhadas na *República* e são inseparáveis da vida em comunidade; b) em todos eles aparece o problema da educação, o eixo de toda a doutrina política de Platão (LLAMBÍAS DE AZEVEDO, 1955, p. 240). Logo, saber se o Livro I é socrático ou se foi deliberadamente redigido para que assim parecesse, pode lançar luz sobre o problema da matriz originária da filosofia de Platão e de como se concatenam as distintas fases do seu pensamento na multitude temática que o compõe.

As especificidades do Livro I levaram alguns estudiosos a sugerir uma redação prévia, posteriormente retocada e incluída na *República* para lhe servir como próêmio. Os argumentos a favor de uma composição anterior são de dois tipos: a) evidência estilométrica; b) semelhanças de forma (diálogos de definição) e conteúdo (especialmente o *Górgias*) (KAHN, 1993, p. 132). Esse diálogo originário teria o título presumível de *Trasímaco*, já que semelhante ao *Górgias*, *Protágoras*, *Hípias Menor* e *Hípias Maior*, tinha um grande sofista na posição de interlocutor principal de Sócrates. No entanto, tal aceção está longe de ser uma unanimidade. Entre os que sustentam a autonomia do Livro I estão Adrados (1993b), Campos (1996), Capelle (1994), Châtelet (1978), Colli (2008), Fraile (1997), Hirschberger (1969), Hubeňák (2011), Kraut (2013), Lledó (1985), Nunes (2000), Nuño (1988), Pabón e Galiano¹⁴⁷ (1981), Penner

¹⁴⁶ Sobre as diferenças semântico-conceituais entre *éthos* e *êthos* ver Spinelli (2009).

¹⁴⁷ Pabón e Galiano (1981, p. LXXV-LXXVI) apontam um diminuto, mas interessante detalhe da narrativa que teria escapado no momento da adaptação do Livro I à *República* e indicaria a redação como um diálogo curto. Diferente das *Leis*, cuja discussão inicia pela manhã (cf. *Leis*, 722c), já tendo em perspectiva a extensão das conversações, a *República* tem sua abertura no decorrer do dia (*Rep.* 327a-b), sendo impossível que ao final da

(2013) e Schmied-Kowarzik (2002; 2003). Este é igualmente o parecer de García-Borrón (1999), embora aceite que a unidade da *República* se justifique porquanto o questionamento socrático da virtude se entrelaça com o problema do Estado, mesmo sendo esta unidade advinda de uma justaposição.

Por outro lado, parte considerável dos demais autores consultados não faz qualquer referência à hipótese da redação independente, levando-nos a crer que consideram a *República* um todo indivisível ou julgam a questão irrelevante. Existem, porém, comentadores que se opõem explicitamente a tal conjectura. Taylor (1955, p. 264) declara não encontrar nada no diálogo que sustente as especulações fantasiosas sobre a existência de uma edição preliminar do primeiro Livro. Guthrie (1998, p. 419), não obstante ao peso dos argumentos estilísticos nas análises comparativas, julga difícil o Livro I ter sido concebido para um lugar diferente do que em efetivo ocupa na *República*. Para Kahn (1993, p. 136), perceber nas concepções do Livro I o resultado da reformulação de uma obra já escrita se revela uma hipótese inverossímil, pois a aproximação temática com os demais Livros da *República* dependeria de uma mudança estrutural tamanha que deixaria pouco espaço para um possível conteúdo original do texto. No mesmo caminho, Jaeger (1989, p. 416) considera a redação independente uma “engenhosa hipótese” e Pappas (1995, p. 43-44) que o Livro I foi escrito propositalmente à maneira dos primeiros diálogos para destacar a apresentação do “Sócrates histórico”.

Encontramos ainda uma visão intermediária, sustentada por Annas (1982, p. 17), conquanto esteja inclinada a aceitar uma suposta redação primitiva do Livro I, enfatiza que ele constitui uma introdução perfeitamente adequada à discussão principal da *República*. E por Eggers Lan (1988, p. 14-16), que aventa a possibilidade de o Livro I ter sido escrito com o propósito de ser uma obra sobre a justiça, independente, mas não considerada juvenil, com uma extensão equivalente a do *Górgias*, acrescida, até dar forma à *República* como a conhecemos, de concepções já presentes durante a própria redação do Livro I e de outras que mudaram o plano inicial da obra, a saber, a tripartição da alma e a ideia de buscar no âmbito social um conceito de justiça válido também para o indivíduo, desembocando na urgência de descrever um Estado ideal. Em um trabalho posterior (EGGERS LAN, 2000b, p. 15), o autor julga ser esta uma discussão artificial, porquanto nem Platão ou qualquer outro escritor antigo faz referência a um diálogo com o título de *Trasímaco*.

ação dialógica os interlocutores tivessem tempo hábil para observar a corrida de archotes programada para o entardecer, conforme haviam combinado previamente (*Rep.* 328a).

Diante da controvérsia percebida pelo sucinto estado da questão, optamos por seguir aqui a argumentação de Kahn (1993, p. 134), segundo a qual mesmo tendo em vista as inegáveis semelhanças com os diálogos socráticos, o Livro I possui mais características do período tardio do que qualquer outro texto platônico anterior, o que o coloca exatamente na posição que se poderia esperar: entre o grupo inicial dos diálogos e os demais Livros da *República*. Kahn (1993) e Lisi (2017a) destacam o caráter marcadamente proléptico do Livro I. A prolepse era um recurso frequente na literatura grega e configura a antecipação de temas, tópicos e imagens desenvolvidos no decorrer da obra (LISI, 2017a, p. 58). Outros recursos utilizados na estrutura do diálogo são a composição anular, também presente na literatura clássica, na qual a temática inicial da obra também a encerra, caracterizada na *República* pelas alusões feitas no Livro I aos mitos de uma expiação *post mortem*, problemática abordada no Mito de Er, no final do Livro X¹⁴⁸; e o *omphalos*, provavelmente criação platônica, que consiste em inserir no centro estrutural do texto o aspecto mais importante da discussão, na *República* as três alegorias que servem de fundamento ontoepistemológico à concepção político-educacional de Platão (LISI, 2017a, p. 59).

O Livro I empreende uma retomada do modelo socrático de discussão não porque Platão o tenha redigido na juventude, mas para tornar claro o âmbito no qual o exame político-educacional da *República* se desenvolveria, ou, nas palavras de Kahn (1993, p. 136), para resgatar as discussões dos diálogos socráticos tão vividamente quanto fosse possível, como fundo e contexto para sua nova empreitada. O papel introdutório do Livro I, como Platão o concebe (*Rep.* 357a), visa à disposição favorável do leitor para o tema a ser trabalhado (LISI, 2017a, p. 63) e parece estar ligado à função imposta ao proêmio legislativo nas *Leis*¹⁴⁹ (418a-724b, 857c-e). Não seria possível admitir que na *República* ocorre a contraposição entre a insuficiência do *elenchos* socrático para a definição da justiça e os novos métodos filosóficos de pesquisa dispostos por Platão, argumento sustentado por Annas (1981, p. 57), Pappas (1995, p. 44) e Varela¹⁵⁰ (2012, p. 41). Se a *República* traz um preâmbulo assemelhado, em forma e conteúdo, aos primeiros diálogos, isso decorre da importância que o modelo investigativo socrático teria na reflexão platônica do Estado. A coerência interna da *República* prevalece nos

¹⁴⁸ A respeito da aproximação temática entre o primeiro e o último Livro *República*, Kahn (1993, p. 136) argumenta, mantendo a ideia do diálogo como um todo estruturado, que o Livro I seria a contrapartida formal do Livro X.

¹⁴⁹ Acerca do significado e função do proêmio nas *Leis*, ver Lisi (2000).

¹⁵⁰ A interpretação de Varela se mostra mais bem estruturada ao compreender que a crítica ao *elenchos* se restringe à refutação das proposições de Trasímaco (e à manifestação de Clitofonte), enquanto o debate inicial com Céfalo e Polemarco demonstra que o *elenchos* seria efetivo frente a interlocutores dispostos a respeitar seus pressupostos básicos.

termos de um *design geral* (KAHN, 1993, p. 132, grifos nossos). No Livro I Platão postula as diretrizes da temática apresentada em seguida, em uma antecipação deliberada dos demais Livros¹⁵¹ (KAHN, 1993, p. 136), sendo este o seu verdadeiro valor (SCHLEIERMACHER, 1836, p. 354). Platão assinala a pertinência da discussão nos moldes dos diálogos da juventude como um estágio embrionário de planejamentos teóricos mais complexos. Por outro lado, a aparente negatividade do Livro I deixa de ser determinante se percebermos, a exemplo de Kierkegaard (1991, p. 95), que nesse espaço do texto Platão ratifica *in compendio* as concepções advindas das investigações anteriores.

O enfoque socrático da dialética¹⁵² reside no procedimento metodológico da formulação adequada de perguntas enquanto desconstrução de concepções prévias, estabelecendo nos interlocutores um desconcertante vazio. No *Teeteto* a grandeza da arte socrática estava na capacidade de pôr à prova se o pensamento dos interlocutores era algo falso e imaginário ou fecundo e verdadeiro, porque não pretendia impor-lhes sabedoria alguma, senão auxiliá-los a gerar suas próprias ideias¹⁵³ (*Teet.* 150b-c). Do lugar comum a que se prende a gênese das discussões até a compreensão da insuficiência da *doxa* ou mesmo até as conjecturas com pretensões tangíveis, caso da *República*, se coloca sempre a necessidade de combater o falso conhecimento (*Apol.* 29b). Paci (1971, p. 25) assevera que, “a rigor, o aspecto platônico é unicamente possível quando precedido pelo aspecto socrático e enquanto não se esqueça nunca seu fundamento socrático”.

É na aporia, a negatividade do não-saber oriundo da pergunta que põe a descoberto a ignorância, que a maiêutica purificadora de Sócrates engendra a posituação das respostas platônicas, sempre provisórias, na própria dinâmica intelectual da reciprocidade dialógica. “A situação aporética é um ‘vazio’ que ‘sente’ presente o *ser*, não como possessão, mas como necessidade, exigência. Esse sentir o *ser* implícito na pobreza do *dever* é o *eros* (PACI, 1971, p. 28, grifos nossos). Ao objetivar uma noção racionalmente estabelecida de justiça, em estreita conexão com o problema político-educacional, a *República* não poderia prescindir da depuração conceitual marcadamente socrática do Livro I, acrescida de novas abordagens em resposta às exigências teóricas que o conjunto do diálogo exibiu, entre elas a tripartição da alma

¹⁵¹ Para uma análise detalhada das antecipações que o Livro I apresenta ver Kahn (1993, p. 136-140) e Lisi (2017a, p. 60-62).

¹⁵² Uma explicitação sucinta e elucidativa da dialética socrático-platônica pode ser encontrada em Cirne-Lima (2002), embora tendamos a discordar das conclusões ali dispostas acerca da “grande síntese” amparada em uma filosofia esotérica.

¹⁵³ Não há dúvida de que Sócrates conduzia o diálogo e, para tanto, deveria possuir conhecimento referente ao tema debatido, a questão está na recusa em impor um ponto de vista absoluto.

e da Cidade, a justiça entendida como harmonia entre as virtudes, o princípio do governo filosófico e as implicações educacionais, éticas e ontoepistemológicas da teoria das Formas.

O Livro I não representa a despedida do Sócrates histórico¹⁵⁴, ao contrário, antes reforça o vínculo que aproxima a totalidade dos escritos platônicos, especialmente no tratamento dispensado à questão ética e político-educacional. A *República* tipifica os diálogos da maturidade e indica a ampliação e o refinamento, mas nunca o abandono, de preceitos herdados do magistério socrático. Mesmo exagerada, a conclusão de Jaeger (1989, p. 418) de acordo com a qual Platão já tinha prefigurada em contornos gerais, desde seus primeiros escritos, a culminância do problema do Estado nas propostas da *República*, esta obra oferece respostas para muitas aporias discutidas nos diálogos anteriores: a possibilidade de ensino da virtude, as tentativas de definir coragem e temperança e a busca pela virtude entendida como conhecimento, cuja elaboração vai redundar no conhecimento máximo, a Forma do Bem (KAHN, 1993, p. 135), temas cruciais do paradigma de Estado que a *República* tenciona alinhar. Perante a conclusão negativa do Livro I o programa de todo o diálogo está claramente definido: determinar as bases da moral, converter a educação e a religião em aliadas e não inimigas da verdadeira moralidade (GRENET, 1992, p. 135).

Não há dúvida da abissal discrepância que teríamos na compreensão da *República* se prescindíssemos do Livro I, posto que ele congrega todos os níveis constitutivos do projeto de um Estado ideal, compreendendo o diagnóstico e a crítica à falta de fundamentação racional da moral e educação tradicionais na figura de Céfalos e Polemarco, bem como a frontal oposição à nova moralidade sofística e ao paradigma educacional que o acompanha, personificado na figura de Trasímaco. A estas instâncias Platão contrapõe uma visão filosófica, que resgata a essência da moral tradicional, purgando-a da influência perniciosa dos poetas. Por outro lado, supera o niilismo da sofística, para inserir a discussão no quadro de uma justiça cósmica (LISI, 2017, p. 81).

Em grande medida, é o Livro I que permite a Platão evitar uma fuga etérea da realidade e firmar sua *Kallípolis* como projeto não apenas desejável, senão também possível, justamente porque responde a um horizonte concreto. No Livro I ocorre, por assim dizer, a comunhão das aspirações éticas de Sócrates com os anseios políticos, educacionais e metafísicos de Platão, a perfeita convergência dos diálogos da juventude e da maturidade, prefigurada em um elucidativo proêmio. Na concepção de Grube (1994, p. 28-29) não há nada nos diálogos da juventude que indique a crença socrática na existência de formas transcendentais. Em

¹⁵⁴ Posição que com algumas variantes também defendíamos (DALA SANTA, 2013, p. 27).

contrapartida, Schuhl (1954, p. 81), e somos partidários de tal leitura, defende que Sócrates revelou a Platão “um primeiro conjunto de realidades não-sensíveis: o mundo moral”. No Livro I a discussão almeja uma definição universal de justiça, isto é, independente de atributos e interesses contingenciais. A teoria das Ideias surge, pois, de uma problemática moral de cunho socrático¹⁵⁵ (cf. *Met*, I 6, 987b; XIII 4, 1078b), a busca por um padrão supra-individual que normatizasse as condutas humanas, em oposição ao relativismo imperante no século IV a.C. (EGGERS LAN, 1988, p. 36 e ss).

Platão não teria motivos para utilizar como proêmio de uma obra da maturidade um texto tão declaradamente “socrático” a menos que ele tivesse um importante papel a cumprir. Nos parece inequívoco que o Livro I desempenha uma função propedêutica, demonstrando as contribuições socráticas para o pensamento de Platão, bem como os limites do seu modelo investigativo. Sem os aportes do Livro I, perderíamos de vista o contexto a que o tema das virtudes, e em especial a justiça, se encontrava vinculado, a ponto de tornar menos relevantes as críticas que a *República* empreende ao formalismo ético-religioso e à desvirtuação da ação política, fazendo da concepção platônica de justiça um artefato puramente teórico. A análise do comportamento do filósofo em contato com a vida prática poderia revelar se ele via em seu Estado ideal apenas uma construção teórica ou se pensava seriamente na sua realização concreta (COLLI, 2008, p. 36). É significativo, pois, que a *República* inicie com a premissa de que os filósofos não podem ignorar problemas do mundo ao seu redor; eles devem tomar consciência de tais problemas e fazer algo para resolvê-los (ANNAS, 1981, p. 18).

3.2 Céfalo e Polemarco ou os traços apolíticos da moral tradicional

A proposta efetiva de reformulação do decadente Estado grego aparece na *República* a partir da generalidade do problema da justiça e inicia de maneira análoga aos diálogos progressos, com o tema socrático da *areté*, a exemplo do *Laques*, *Cármides* e *Eutífron*, nos quais se investiga, nesta ordem, a coragem a prudência e a piedade. A questão da justiça é introduzida em uma aparente despreziosa conversa entre Céfalo e Sócrates¹⁵⁶ acerca da velhice e de como as riquezas contribuem para a vida feliz de um homem sensato, ao permitirem evitar atos injustos, não mentir ou enganar, mesmo de maneira involuntária, nem permanecer

¹⁵⁵ Em uma acepção extremada, Taylor (1975, p. 134 e ss) considera a teoria da Ideias uma formulação socrática, enquanto Burnet (2006, p. 12, 311) julga que ela teria origem pitagórica e já era conhecida por Sócrates, embora só tenha sido formulada em sua feição mais definida na época da Academia platônica.

¹⁵⁶ Aludido aqui como personagem do diálogo, despidido de qualquer intuito de representação histórica precisa.

em dívida com os deuses e os homens (*Rep.* 329a-331b). Céfalos era um meteco¹⁵⁷ de origem siracusana que fizera fortuna ao longo de trinta anos de residência em Atenas¹⁵⁸. Na situação de estrangeiro, aclimatou-se às normas de boa conduta vigentes na sociedade ateniense e sentia-se genuinamente satisfeito ao chegar à vetustez com a consciência tranquila, liberto do temor de ser obrigado a expiar no *Hades* as iniquidades terrenas (*Rep.* 330d). No que tange à noção tradicional de justiça como salvação individual, é sintomático que a primeira (*Rep.* 328c) e a última (*Rep.* 331d) aparição de Céfalos na *República* fazem referência à realização de um sacrifício.

A diferença que se acredita existir entre a cronologia absoluta e a cronologia dramática da *República* pode fornecer algumas referências significativas sobre a figura de Céfalos. O diálogo se passaria pouco tempo antes da queda de Atenas e da consequente ascensão da Tirania dos Trinta, fatos que deflagrariam a ruína da família de Céfalos¹⁵⁹, provando que a segurança nascida do acúmulo pecuniário é deveras instável e efêmera (ANNAS, 1981, p. 18-19; PAPPAS, 1995, p. 30). A generalidade da concepção de justiça sustentada por Céfalos é oriunda também da vinculação a preceitos concernentes à sua atividade profissional e não apenas ao cumprimento de regras instituídas nas esferas estatal e religiosa, totalmente identificadas no contexto grego¹⁶⁰: é a moralidade característica do negociante probo, observável em todos os lugares (TAYLOR, 1955, p. 266). Dizer a verdade, pagar as dívidas e realizar os sacrifícios protocolares são apenas a descrição do cumprimento pragmático das obrigações exigidas a um homem preocupado com a reputação social, mas sem condições de determinar em termos racionais em que consistia a retidão com a qual julgava ter conduzido a vida (PAPPAS, 1995, p. 45).

Céfalos recebe de Platão um tratamento ambíguo, aparece na *República* como um homem honrado, isento de culpa por não entender nada de filosofia (GUTHRIE, 1998, p. 421; KOYRÉ, 1966, p. 190, nota 17; NOGUEIRA, 2000, p. 06), sóbrio e de temperamento feliz (CROMBIE,

¹⁵⁷ Estrangeiro residente sem direito à cidadania. Em alguns casos, metecos abastados angariavam maior estima pública do que cidadãos pobres (GSCHNITZER, 1987, p. 160), sendo este, sem dúvida, o caso de Céfalos (PABÓN; GALIANO, 1981, p. LXXXV-LXXXVI), que se estabeleceu em Atenas a convite de Péricles (PETRIE, 1956, p. 159; PEREIRA, 2001, p. XII).

¹⁵⁸ A família de Céfalos possuía uma fábrica de escudos no Pireu, na qual trabalhavam cento e vinte escravos (MOSSÉ, 1987, p. 39; PABÓN; GALIANO, 1981, p. LXXXVI; PEREIRA, 2001, p. X), o que fazia dela uma das mais ricas da sua classe.

¹⁵⁹ Os bens de Céfalos foram confiscados e dentre seus filhos, Polemarco foi executado em 403 a.C. e Lísias, o famoso orador, obrigado a exilar-se (MOSSÉ, 1987, p. 70, 111; PABÓN; GALIANO, 1981, p. LXXXVI; PEREIRA, 2001, p. X).

¹⁶⁰ Religião e patriotismo eram a mesma coisa e o culto aos deuses parte dos deveres cívicos (GUTHRIE, 1994a, p. 94), o que, em parte, explicaria o impacto da acusação contra Sócrates de não crer nos deuses da cidade (cf. *Apol.* 18c, 23d, 24b-c, 26b-c).

1979a, p. 86), afável e sereno (PEREIRA, 2011, p. VIII), figura cheia de serenidade e nobreza (PABÓN; GALIANO, 1981, p. XC), mas que pode ser visto também como limitado e complacente (ANNAS, 1981, p. 19), o perfeito representante de um padrão moral que Platão busca superar. O ancião tipifica uma moralidade exterior e individualizada, porém, não desprovida de validade prática, sujeita à efetivação objetiva de uma série de procedimentos para os quais a riqueza “contribui em alto grau” (*Rep.* 331b). Frente à inanidade conceitual das próprias convicções, Céfalo se mostra consciente de que o seu modo de vida é, em grande medida, devedor das benesses propiciadas pelo dinheiro. A justiça – para Céfalo um atributo de ordem pessoal – dependeria da difícil confluência entre disposições interiores favoráveis, sobriedade (*Rep.* 330a) e sensatez (*Rep.* 331b), e a propriedade de bens em grau suficiente para dirimir a necessidade ou arrefecer o desejo de praticar injustiças. Sob esta perspectiva, um homem pobre, imerso na efervescente e por vezes brutal luta pela sobrevivência, teria as chances de mostrar-se justo bastante reduzidas¹⁶¹. Platão subverte este princípio quando nega ao governante ideal a posse e usufruto de riquezas, para impor um novo modelo de virtude, aproximando o indivíduo do coletivo ao qual se vincula. No plano da *República*, a riqueza passaria de potencial balizadora de uma moralidade particular para a retribuição destinada aos compulsoriamente afastados das posições de mando.

Sócrates se vale da feição moral adquirida pelo diálogo e enfatiza a debilidade da definição de justiça formulada em contornos mal definidos por Céfalo – não mentir nem permanecer em dívida –, por meio de um contraexemplo demasiado pontual acerca da devolução das armas que se tem sob custódia, a um amigo tomado de loucura (*Rep.* 331c). Este argumento serve apenas de artifício para responder a uma afirmação sem maiores implicações filosóficas, como constata Guthrie (1998, p. 421, nota 13) ao compará-lo a um passo do Livro IV (*Rep.* 433e), no qual se afirma ser injusto deter os bens alheios ou ser privado dos próprios. Nesse momento, Polemarco intervém na discussão em favor de seu pai e sustenta, buscando amparo nas palavras do poeta Simónides¹⁶², que a justiça é a ação de dar a cada um o que lhe é devido, o bem aos amigos e o mal aos inimigos (*Rep.* 331d-332c), com a delimitação mais precisa de “fazer bem a um amigo bom e mal a um inimigo mau” (*Rep.* 335a). Polemarco possui o mérito de introduzir no diálogo a questão social da justiça, até então restrita ao domínio individual. Mas, a exemplo do que fizera Céfalo, propõe algo ainda atrelado ao viés extrínseco

¹⁶¹ Preceito que aparece retrabalhado no Livro II (*Rep.* 364a-c).

¹⁶² Simónides (556-477 a.C.), grande poeta grego do período arcaico, cuja arte ocupou um lugar particular dentro da poesia lírica, graças à sua vigorosa simplicidade (LESKY, 1989, p. 211).

das análises tradicionais¹⁶³, estando igualmente propenso a aceitar sem reservas as opiniões em voga (PAPPAS, 1995, p. 52).

Polemarco é o arquétipo do homem médio, cuja aparência de sofisticação não esconde a fragilidade de seu modo de pensar: simboliza as formulações mais sólidas que o senso comum pode oferecer sobre a justiça e isso para Platão não possui grande valor (ANNAS, 1981, p. 34). Mostrou-se duplamente inepto para a discussão com Sócrates, por estar em demasia atrelado à concepção de virtude própria da cultura a que pertencia e por insistir em descrever a justiça conforme as ações que ela demanda enquanto instância prescritiva (PAPPAS, 1995, p. 52-53). Sócrates perseguia uma definição universalizável de justiça – o que eram a justiça e a injustiça em si mesmas ou aquilo “que é comum a todos os homens justos” (CROMBIE, 1979a, p. 91) – e não o detalhamento de atos considerados justos em determinado contexto, nem a explicitação de viés semântico ou delimitação do designativo “justo” enquanto atributo real. Annas (1981, p. 23) destaca que o foco de Sócrates repousa sobre o sujeito moral, enquanto a moral convencional se foca nas ações. Seja o que for, a justiça será algo interno, uma questão de conhecimento e não de obediência a determinada convenção. O problema da justiça nunca esteve centrado na aferição da validade de um conjunto particular de normas convencionalmente estipuladas, senão no estabelecimento de um ponto de ancoragem que permitisse julgamentos não restritos a critérios de cunho episódico: adotar uma moral demasiado flexível, cuja base se localiza no campo instável dos preceitos convencionais, como irá demonstrar com crueza a intervenção do sofista Trasímaco, é flertar com o relativismo moral¹⁶⁴.

A dificuldade em discernir as bases de um conceito abrangente de justiça remete a um problema presente no *Mênon* (71b), “quem não sabe o que uma coisa é, como poderia saber que tipo de coisa ela é?”, quer dizer, como é possível ser justo sem saber em que consiste a justiça? Blackburn (2007, p. 41) considera essa busca por definições um traço do “irritante intelectualismo de Sócrates”, que opõe razão e costume de forma categórica e institui um padrão moral etéreo e inalcançável. Entretanto, se a *República* engendra seu impulso inicial na demarcação moral racionalizada de Sócrates, não mantém suas reflexões aferradas a este horizonte teórico, de modo a romper a aparente dicotomia socrático-platônica entre razão e ação. Em sentido semelhante, temos o princípio de que a opinião é um estágio intermediário

¹⁶³ Do mesmo modo que Eutífron no diálogo homônimo. Sobre o paralelo entre Céfalo e Eutífron ver Trabattoni (2010) e Dala Santa (2013).

¹⁶⁴ A Declaração Universal dos Direitos Humanos nos parece o exemplo mais significativo de um conceito moral livre de convencionalismos.

entre entendimento e ignorância (*Ban.* 202a; *Rep.* 477b), uma faculdade que “permite julgar pelas aparências” (*Rep.* 477e), não sendo “menos útil a reta opinião do que a ciência” (*Mên.* 97b), ao menos no que tange ao encaminhamento correto do agir. A discussão narrada na primeira parte do Livro I almeja, pois, um movimento de clarificação conceitual que supere a simples descrição lexicográfica, já que para Platão a relação entre linguagem e verdade era lógica, mas também ontológica (PAVIANI, 1993, p. 21; SCOLNICOV, 2003, p. 59).

Por não ser capaz de transcender a vacuidade dos aforismos que empregava, Polemarco também não resiste às investidas do *elenchos* socrático. Utilizando a analogia, um tanto gasta conforme testifica Guthrie (1998, p. 421), entre virtude e *tékhne*¹⁶⁵, Sócrates leva Polemarco a aceitar que sendo a justiça “a perfeição dos homens” não poderia servir para causar dano, tampouco pela sua própria ação promover a injustiça, tornando mau quem a ela fosse submetido (*Rep.* 335c-d; cf. *Apol.* 25c-e).

- Logo, ó Polemarco, fazer mal não é a ação do homem justo¹⁶⁶, quer seja a um amigo, quer a qualquer outra pessoa, mas, pelo contrário, é a ação de um homem injusto.
- Parece-me inteiramente verdade o que dizes, ó Sócrates.
- 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.
- Concordo - disse ele (*Rep.* 335d-e).

É fácil perceber a importância da sucinta interlocução de Sócrates com Céfalo e Polemarco para os propósitos centrais da *República*. Pai e filho trazem concepções simplórias de uma noção “burguesa” de justiça (KOYRÉ, 1966, p. 189, nota 16), forjadas à margem da discussão política, justamente por comporem a classe dos metecos, alijada da participação nas decisões da comunidade cidadã. As circunstâncias históricas, porém, tornarão as noções de qualidade de vida e bondade humana de Céfalo e Polemarco totalmente irrelevantes (PAPPAS, 1995, p. 30). Annas (1981, p. 18) apresenta um exame bastante negativo de Céfalo e Polemarco, que ao adotarem uma vida dedicada ao acúmulo de riquezas, renunciam voluntariamente aos direitos políticos, prerrogativa vital para a constituição da identidade grega. Analisada por este ângulo, a escolha pela condição de meteco traz uma série de implicações à situação desses personagens na economia da *República*. É possível inferir que ao descrever Sócrates travando com ricos comerciantes um debate alheio às questões políticas, Platão estivesse aludindo a

¹⁶⁵ Posteriormente reafirmada por Trasímaco (*Rep.* 340d)

¹⁶⁶ Idêntica concepção é referida no *Critón* (49a-d) como algo já afirmado anteriormente. Aparece com algumas variações também no *Górgias* (469b-c).

preceitos posteriores¹⁶⁷, concernentes ao governo da Cidade, em especial a imperiosa separação entre poder político e econômico (*Rep.* 416c-417b) e divisão das classes constitutivas do Estado, que estabelecia a exclusividade da classe dos artesãos no trato das atividades pertinentes à indústria e ao comércio. O comedimento mencionado por Céfalos (*Rep.* 330a), e a própria noção de justiça que propõe, estão próximos à *sophrosine* exigida como virtude primordial dos artesãos, que sem acesso às funções diretivas estariam submetidos a um ordenamento proveniente de instâncias superiores¹⁶⁸ (*Rep.* 430d-432a).

O viés apolítico que reveste as primeiras acepções de justiça põe a descoberto a ingênua e autossuficiente crença na viabilidade de uma moral calcada na adequação a preceitos exteriores, sem chancela racional e, por contraste, evidencia a profunda imbricação platônica entre justiça, política e filosofia. Não era possível imaginar uma temática de âmbito tão eminentemente político quanto a justiça, circunscrita ao domínio individual ou sufocada na enumeração das ações que um homem deve executar para merecer publicamente o título de justo, tampouco desvinculá-la da matriz sócio-cultural e do cânone educacional que lhes servem de esteio. A crítica à moral tradicional e à influência pedagógica dos poetas¹⁶⁹ era também um resgate do que elas tinham de positivo, e compreende a primeira instância da depuração conceitual indispensável para o delineamento do programa ético e político-educacional que a *República* ambiciona trazer à lume¹⁷⁰.

3.3 O imoralismo realista de Trasímaco

Com a entrada de Trasímaco na cena Platão abandona a seara das conversações amigáveis, para adentrar no campo movediço das contendas sofísticas, comum aos diálogos *Górgias* e *Protágoras*. Trasímaco era um sofista oriundo da Calcedônia e na *República* aparece como hábil debatedor, por vezes desrespeitoso (*Rep.* 337a, 340d, 343a) e nem sempre disposto

¹⁶⁷ O que comprovaria o caráter proléptico do Livro I (cf. KAHN, 1993 e LISI, 2017).

¹⁶⁸ Platão faz de Céfalos o molde para a classe dos artesãos.

¹⁶⁹ O Livro I faz alusão aos poetas Píndaro (*Rep.* 331a), Simónides (*Rep.* 331d, 331e, 332b, 334b) e Homero (*Rep.* 334b). O tragediógrafo Sófocles é também referido como poeta (*Rep.* 329d). São citados ainda Bias e Pítaco (*Rep.* 335e), considerados membros do grupo dos Sete Sábios, a quem são atribuídos grande número de máximas e aforismos. Um passo do *Íon* expressa o perigo de pautar o comportamento na leitura que se faz dos poetas e estabelece os rapsodos (responsáveis pela interpretação das poesias) como “intérpretes dos intérpretes”, sendo os expectadores o último elo de uma corrente que remete à Musa (*Íon*, 536a), estando estes sobremodo distantes da verdade expressa na mensagem divina, empalidecida após sucessivos estágios de transmissão.

¹⁷⁰ Platão não despreza a tradição, ao contrário, busca resgatar valores perdidos no decurso do tempo, concedendo-lhes fundamentação racional, por considerar que “os antigos eram melhores do que nós e viviam mais perto dos deuses” (*Fil.* 16c). A idealização do passado era uma constante na cultura greco-latina. Consistia na ideia de superioridade dos antigos, de uma Idade de Ouro perdida pela corrupção dos costumes (GARCÍA, 2012, p. 25).

a fazer coincidir em seu discurso ética e retórica. A maior parte do pensamento conhecido de Trasímaco advém justamente da *República*, e bem sabemos o teor das críticas nada elogiosas que Platão move de maneira geral contra vários traços da sofística. Apesar disso, não há suficientes indícios históricos, tendo em conta os escassos fragmentos preservados, indicando a correspondência entre a imagem delineada por Platão e as ideias em realidade defendidas pelo sofista (ANNAS, 1981, p. 35-36; FRAILE, 1997, p. 234; LESKY, 1989 p. 386; SANTOS, 2008, p. 12; TAYLOR, 2005, p. 32). Em seu relato, baseado naquilo que conheceu de Trasímaco – discursos, escritos e testemunhos mediados –, Platão capta apenas uma faceta do sofista, obviamente a pior delas¹⁷¹ (GUTHRIE, 1994b, p. 289). É provável que Trasímaco já não estivesse vivo quando a *República* foi redigida, ele pertencia a uma geração anterior e esboça um ideal de tal maneira vigoroso que dificilmente poderia ser sustentado no século IV a.C. (BURNET, 1964, p. 98-99).

De qualquer modo, não nos interessa por agora discutir a discrepância entre uma possível efígie histórica e o personagem descrito na *República*. A exemplo do que fizemos em relação a Sócrates, consideraremos, no que se refere à exegese da *República*, o pensamento de Trasímaco e as palavras que Platão lhe atribui como equivalentes, lembrando que os personagens apresentados nos *Diálogos* são recriações de figuras reais, brilhantes retratos psicológicos nem sempre justos (ARMSTRONG, 1984, p. 165), adaptadas à demarcação cênico-filosófica que a obra impõe (NETTLESHIP, 1922, p. 07; GRENET, 1992, p. 135). Tal posição hermenêutica nos exige da necessidade de justificar nossa interpretação no que concerne ao imoralismo trasimaqueano, que pode muito bem ser lido na senda de um princípio geral ao qual Platão abertamente se opõe. Quando questionado se realmente acreditava na própria definição de justiça, Trasímaco replica, “que diferença te faz se é o que eu penso ou não, desde que não refutes minha argumentação?” (*Rep.* 349a). Existem duas possíveis interpretações para este passo: 1) Platão está criticando a retórica vazia dos sofistas, preocupados em convencer a plateia, mais do que em buscar a verdade; 2) Trasímaco é na *República* a personificação conceitual do imoralismo sócio-político de Atenas, por isso tanto faz se são suas convicções pessoais as que defende. A nossa hipótese é de que ambas as interpretações são correlatas e revelam a força com que o imoralismo da vertente degenerada dos sofistas políticos influía sobre a formação da elite dirigente.

¹⁷¹ Seria equivocado, porém, acreditar, a exemplo de Adrados (1993a, p. 412), que o acento negativo de Platão no tocante aos sofistas seja indício de um caráter dogmático.

Contudo, por trás do retrato pouco lisonjeiro construído por Platão no Livro I¹⁷², é possível entrever o respeito que o faz escolher Trasímaco para ser o mais difícil opositor de Sócrates (PAPPAS, 1995, p. 31), opinião chancelada pelo reconhecimento da capacidade oratória do sofista, apontado no *Fedro* (267c-d), não sem ironia, como “o eloquente Calcedônio”, o único capaz de “enfurecer um auditório e, logo a seguir, sossegá-lo com suas forças mágicas! Tanto era capaz de levantar calúnias, como desfazer as maiores que tivessem sido levantadas”. Por outro lado, cabe considerar na negação platônica ao estatuto científico da retórica (*Gór.* 463a, 454c-456c; *Fedro* 259ss, esp. 261e-262c, 272d-274a; *Rep.* 493a-c) um manifesto indicativo de que a *República* estava destinada a superar o discurso imoral, demagógico e altiloquente comum ao cenário político ateniense, amparado técnica e conceitualmente na sofística. Não causa estranheza, pois, que diante das objeções filosóficas de Sócrates o notável talento retórico de Trasímaco não se sobressaia, tendo em conta o acento platônico na superioridade da busca pela verdade, relativamente à conduta da oratória quando centrada na persuasão psicológica.

Ao perceber uma circunstância propícia, Trasímaco irrompe a cena de maneira intempestiva lançando-se sobre Sócrates, com a exigência de que definisse a justiça com clareza e objetividade¹⁷³ (*Rep.* 336c-d). A partir desse momento, o texto adquire as feições políticas que vão pautar grande parte das suas páginas. A justiça deixa de ser caracterizada como adjetivação convencional aplicável a determinadas ações e se volta para a natureza fundamental do complexo de poder inerente ao Estado. Trasímaco afirma sem delongas ser a justiça “a conveniência do mais forte”¹⁷⁴, certo de ter levado a termo as deliberações e pronto para cobrir-se de glória. “Mas, que é isso? Onde ficaram os aplausos? Demoras em elogiar-me?” (*Rep.* 338c). A assertiva de Trasímaco encerra uma sentença tautológica, nos limites da indissociável correlação entre justiça e poder¹⁷⁵. Busca encontrar na intrincada lógica dos governos estabelecidos a fundamentação da justiça enquanto instância que faz coincidir em definitivo poder de fato e poder de direito¹⁷⁶.

¹⁷² Para Blackburn (2007, p. 43) o Trasímaco que aparece na *República* é dos primeiros anti-heróis: impaciente, sarcástico, cínico e intransigente.

¹⁷³ É impossível não lembrarmos do *Górgias* (481b) e de como o sofista Cálicles interrompe abruptamente o colóquio entre Sócrates e Polo e se assenhora da discussão.

¹⁷⁴ Nas *Leis* (715d-e) Platão volta criticar esta definição de Justiça, ao afirmar que a Cidade onde a lei depende dos caprichos de um governante e não possui força por si mesma é uma Cidade muito próxima da ruína. Mais adiante Platão alude aos que são considerados sábios e ensinam que o justo é qualquer coisa que alguém logre impor pela violência (*Leis*, 890a; cf. 690b, 714c-715c), crítica já apresentada no *Górgias* (484a-c).

¹⁷⁵ O poder institui o que é justiça e a justiça legitima o poder.

¹⁷⁶ Trasímaco caracteriza uma impressionante antecipação das ideias nietzschianas (GARCÍA-BORRÓN, 1999, p. 11; PETRUCCIANI, 2008, p. 51).

O sofista calcedônio extrapola a radicalidade da afirmação de Cálicles¹⁷⁷ sobre a distinção entre lei (*nómos*) e natureza (*phýsis*) (*Gór.* 483c-484a), que identificava nas leis positivas um estratagema dos fracos no intuito de conter o ímpeto dos que lhes fossem superiores. Para Cálicles, a própria natureza demonstra “em todas as partes, tanto nos animais como em todas as cidades e raças humanas, o fato de que este modo é o mais justo: que o forte domine o fraco e possua mais” (*Gór.* 483c-d). É relevante manter em foco que “Cálicles não nega o direito pura e simplesmente. O que ele proclama é o direito do mais forte como a suprema lei da natureza” (MARTINS, 1995, p. 393). Coroa tal concepção a identificação do bom ao agradável, que se opõe à ideia de dever moral. O homem forte, que é justo por natureza, não possui outro dever senão fazer aquilo que lhe apraz. Com isso nasce o hedonismo como doutrina filosófica (GUTHRIE, 1994a, p. 117). O princípio da força como elemento fundante das interações humanas é trabalhada de modo distinto, embora não discrepante, por Cálicles e Trasímaco¹⁷⁸: enquanto “o primeiro trata de dar-lhe uma base teórica em sua conformidade com a natureza, o segundo, mais empírico, se aferra em apresentá-la como uma realidade universal e inegável” (PABÓN; GALIANO, 1981, p. LI). Dito de outro modo, “enquanto Cálicles acredita que a moralidade convencional é imoral, Trasímaco sustenta que a moralidade é uma espécie de fraude” (CROMBIE, 1979a, p. 93).

Mesmo impressionante, o “manifesto anti-igualitário” de Cálicles (LLEDÓ, 2011, p. 61), ao remeter à “lei da natureza”, nos deixa espaço para imaginar a assunção de mecanismos humanos que de algum modo refreassem a natural e amplamente disseminada selvageria das relações de dominação¹⁷⁹. Trasímaco, por seu turno, não opõe lei e natureza (MARTÍNEZ, 1989, p. 83; VEGETTI, 2003, p. 15), ao contrário, contempla a lei na exacerbação do ínsito desejo de sobrepujar os demais, a *pleonexia*¹⁸⁰, concedendo o aspecto civilizado da justiça positiva à mais ignóbil barbárie. Para Trabattoni (2015, p. 97), Trasímaco assume que “o poder é injusto enquanto tal. Consequentemente, a única sociedade em que não existe injustiça é também a sociedade em que não existe justiça, ou seja, paradoxalmente, uma sociedade em que não exista homem algum que exerça um poder sobre o outro”. Aqui nossa leitura diverge da apreciação de Trabattoni acerca da naturalidade da divisão entre fortes e fracos. Esse autor

¹⁷⁷ Possivelmente um personagem ficcional. Cálicles aparece no *Górgias* e encerra o arquétipo do sofista político na empreitada de fundamentar teoricamente o imoralismo.

¹⁷⁸ Martínez (2000, p. 669-670) dirá que ambos defendem teses idênticas.

¹⁷⁹ A política possui somente uma diminuta fração em comum com a natureza, de resto sua maior porção compartilha com a arte, assim como também acontece com a legislação (*Leis*, 889e-890a).

¹⁸⁰ Ganância, ambição (PABÓN, 1980, p. 483), insaciabilidade (CHÂTELET, 1978, p. 2012), desejo de “ter mais” (VEGETTI, 2012a, p. 102), anseio por se apoderar de mais do que é devido (KITTO, 1966, p. 284; PAPPAS, 1995, p. 61).

considera que na visão trasimaqueana as relações de poder são puramente contingentes, enquanto a nossa interpretação não descarta um possível fundo natural, pois, caso contrário, Trasímaco estaria se opondo abertamente a princípios centrais da aristocracia tradicional. Sendo natural que os fortes dominem os fracos, apenas o modo como este apanágio encontra efetividade depende de questões contingenciais, atinentes às formas de governo que cada Cidade adota. Com isso, Trasímaco acaba por incorporar e radicalizar a premissa de Cálicles, posto que os fortes por natureza se fazem ainda mais poderosos quando convencionam um aparato estatal complexo, sujeito apenas ao próprio ordenamento dos jogos de poder.

Certamente que cada governo estabelece as leis de acordo com a sua conveniência: a democracia, leis democráticas; a monarquia, monárquicas; e os outros, da mesma maneira. 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 uma injustiça. Aqui tens, meu excelente amigo, aquilo que eu quero dizer, ao afirmar que há um só modelo de justiça em todos os Estados – o que convém aos poderes constituídos. Ora estes é que detêm a força. De onde resulta, para quem pensar corretamente, que a justiça é a mesma em toda a parte: a conveniência do mais forte (*Rep.* 338e-339a).

O positivismo jurídico de Trasímaco torna incondicional o caráter de autolegitimação do poder. A simples e direta equivalência de justiça e legalidade exime de qualquer objeção moral os atos dos que estão no poder, e assumem a prerrogativa de forjar a legislação à imagem de seu interesse particular. Não há, em absoluto, instância superior, racional ou jurídica, que desabone as ações dos governantes, desde que capazes de manter a condição de mando. Os homens podem ser subornados, ludibriados ou pela força constrangidos a obedecer, leis podem ser reescritas e tradições postas em desuso, mas, no final das contas, apenas o poder garante a própria sobrevivência. “O ponto de vista de Trasímaco – ou a ideologia que ele representa – é privilegiar a facticidade na política e na moral, ‘facticidade’ entendida no sentido de que, de fato, ‘a justiça é o que efetivamente é’, não o que deveria ser” (BOERI, 2017a, p. 17, nota 21). Em última instância, para Trasímaco as leis na sociedade organizada eram a expressão da força que determina com inapelável eficiência os limites do certo e do errado, face à conveniência de quem exerce a função legislativa.

Na concepção de Lisi (2017a, p. 75-76), Trasímaco se recusa a aceitar que a justiça é um artifício convencional sem relação objetiva com um sistema de valores, já que o sofista defende a exigência da correta gnose por parte do governante do que realmente lhe convém, a

exemplo do médico que sob a marca distintiva da sua arte¹⁸¹ (*tékhne*) jamais se equivoca¹⁸² (*Rep.* 340d). Esta seria a razão que leva Trasímaco a rechaçar a proposição de Clitofonte, sobre a conveniência do mais forte ser o que este julga conveniente¹⁸³ (*Rep.* 340b). Nos parece, ao contrário, que o argumento de Trasímaco a respeito da impossibilidade de o governante equivocar-se, enquanto representante de uma forma determinada de conhecimento, não é mais que um subterfúgio ou, no máximo, um enunciado temerário (GUTHRIE, 1998, p. 423); em especial porque desconsidera o contraste fundamental entre um ofício qualquer e o conhecimento que implica a virtude (GRUBE, 1994, p. 339), o que dará margem para a réplica socrática. A análise comparativa de Trasímaco, ao equiparar a atitude pragmática de pastores em relação às ovelhas e a soberania dos governantes sobre os súditos (*Rep.* 343b-c), corrobora com o escólio da convencionalidade resoluto que molda o justo à feição de quem se encontra em posição de mando, embora para Rosen (2005, p. 50) não seja a intenção de Trasímaco afirmar que a força da injustiça a transforma em justiça.

Infelizmente os fatos precederam em muito as teorias. Trasímaco não evoca algo insólito, apenas desvela, e com isso justifica, o que a história perpetuou no grito abafado de tantos povos subjugados. É bem verdade que as atrocidades, inseparáveis do uso desmedido da força, são tão antigas quanto a própria humanidade, no entanto, a formulação e o ensino das normas de conduta dominantes, por parte dos sofistas, atuaram para estender sobremaneira o alcance da moral do mais forte (PABÓN; GALIANO, 1981, p. LII). Cabe ressaltar que a definição de justiça de Trasímaco era, e continua sendo, perigosamente verossímil. Se refere à prática política vigente nos regimes gregos instituídos, “caracterizando seu perfil imperialista e injusto” (PEREIRA FILHO, 2015, p. 134). É interessante um paralelo entre as colocações de Trasímaco e um episódio da Guerra do Peloponeso, referido por Tucídides, sobre a truculência de uma incursão ateniense contra a pequena ilha Estado de Melos¹⁸⁴ (416-415 a.C.), que se mantinha em posição de neutralidade, não obstante ao fato de ser uma colônia espartana. Tucídides narra que a expedição de atenienses e aliados contava com trinta e oito navios, cerca de dois mil e setecentos hoplitas¹⁸⁵, trezentos arqueiros e vinte arqueiros montados, para enfrentar um contingente em notória inferioridade numérica.

¹⁸¹ Rosen (2005, p. 49) destaca que Trasímaco tem em mente a arte retórica.

¹⁸² Princípio que aparece um pouco antes, na refutação de Polemarco, e aduz serem os detentores de uma arte conhecedores também do seu contrário, o que lhes faz isentos de erros (*Rep.* 334a-e).

¹⁸³ Na sequência retomaremos a intervenção de Clitofonte no intuito de compreender melhor o teor das críticas à falta de embasamento empírico das proposições socráticas.

¹⁸⁴ Citado com o intuito semelhante por Blackburn (2007), Durant (1994), Eggers Lan (2000a) e Nails (2011).

¹⁸⁵ O hoplita era o soldado grego de infantaria pesada, armado com uma lança de madeira com ponta e contrapeso de ferro ou bronze de aproximadamente 2,5m e uma espada curta para combate corpo a corpo. Levava como

Os melianos recusaram a submissão frente ao poderio de Atenas. Tentaram a todo o custo convencer os invasores a respeitar a neutralidade mantida pela diminuta *pólis* insular, com o argumento de que a paz lhes seria benéfica em vários aspectos. Todavia, são rechaçados com o cruel realismo das relações assimétricas de poder: “- haveis aprendido, como nós também sabemos, que nas questões humanas as razões de direito intervêm somente quando existe igualdade de forças, caso contrário, os fortes determinam o que é possível, enquanto os fracos apenas aceitam” (TUCÍDIDES, V, 89). Idêntica concepção é utilizada para justificar o império de Atenas, mantido sob as três motivações mais poderosas, que são a honra, o temor e o interesse: “- não fomos os primeiros a tomar uma iniciativa semelhante, senão que sempre prevaleceu a lei de que o mais fraco seja oprimido pelo mais forte, cremos, ademais, que somos dignos deste império” (TUCÍDIDES, I, 76, 2). Entre os atenienses se sobressaía a crença de que para deuses e homens havia apenas uma lei, “quem possui maior poder comanda” (TUCÍDIDES, I, 76, 2), totalmente à margem do direito e da moral (VEGETTI, 2012, p. 103).

Os atenienses não se viam obrigados a respeitar qualquer código moral, tampouco estavam preocupados com a justiça enquanto estatuto normativo superior. Tinham um objetivo estratégico claro, político e militar, com o intento de fazer de Melos um exemplo para as demais *pólesis*: “- vossa inimizade não nos prejudica tanto como vossa amizade, que para os povos sob nosso domínio seria uma prova manifesta de fraqueza, ao passo que vosso ódio se interpretaria como prova de nossa força” (TUCÍDIDES, V, 94). Os melianos resistem com obstinação, mas acabam por se render face aos suplícios de um longo e cruel assédio. A vitória final, porém, não fez dos agressores menos impiedosos. A preponderância bélica alcançada com o triunfo total extinguiu por completo qualquer resquício de compaixão: os atenienses mataram todos os homens da ilha e reduziram mulheres e crianças à escravidão¹⁸⁶ (TUCÍDIDES, V, 116, 4). Para Blackburn (2007, p. 45-46), o Trasímaco da *República* seria o porta-voz teórico dos enviados atenienses, representantes da “*Realpolitik* maquiavélica”, impulsionada no século XIX por uma

proteção um escudo circular de bronze (*hóplon*, de onde se origina o termo hoplita) que lhe protegia o flanco esquerdo, mas deixava o flanco direito relativamente descoberto, a ser guarnecido pelo companheiro ao seu lado, em uma formação compacta, a falange, cujo valor residia na força e sincronia do conjunto. Garlan (1995, p. 78-79) destaca que essa inovação tática coincide com a ampliação do recrutamento para todos os capazes de portar o armamento hoplita e, em consequência, o relativo alargamento do corpo cívico para além da aristocracia tradicional. Para Vernant (2002, p. 67) “a falange faz do hoplita, 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”.

¹⁸⁶ É estranho que Popper, autodeclarado opositor do totalitarismo, relativize a atroz incursão ateniense, cuja narração de Tucídides pretenderia apenas “denegrir o império ateniense”, assim, “chocante como pareça ter sido a questão meliana, [...] os atenienses não atacaram sem aviso e tentaram negociar antes de empregar a força” (POPPER, 1974, p. 324, nota 15 (1), grifos do autor).

interpretação errônea do darwinismo, no sentido de que a crueldade do mundo não só era moralmente justificável, senão também inevitável¹⁸⁷.

Com efeito, são três as teses que Trasímaco sustenta sobre a justiça: a) conveniência do mais forte (*Rep.* 338c); b) obediência à lei (*Rep.* 339b); c) bem alheio, “vantagem do mais forte e de quem governa” e prejuízo “de quem obedece e serve (*Rep.* 343c), que podem ser aglutinadas em uma única assertiva. A aparente contradição entre as teses pode ser dirimida quando se tem em conta que versam sobre âmbitos distintos e são complementares: no plano político a definição de justiça como interesse do mais forte se refere à ordem legal estabelecida pelo partido dominante, enquanto na esfera individual diz respeito à atitude subjetiva do cidadão frente às leis vigentes”¹⁸⁸ (LISI, 2017a, p. 78). Sendo as normas morais preceitos erigidos por via convencional, os únicos males que podem sofrer os que cometem algum delito são a perda da reputação e o castigo legal. Quem for astuto para evitar a ambos, ou forte o suficiente para burlá-los, não conhecerá qualquer repressão e certamente irá considerar a aceitação passiva de toda a sorte de proibições, impostas ao homem comum, uma ingenuidade estúpida (CROMBIE, 1979a, p. 93-94; cf. *Rep.* 359a-b). Trasímaco expõe em termos axiomáticos que a justiça é a sublime ingenuidade, servir de bom grado a outrem, mesmo tendo prejuízo, ao passo que a injustiça é a prudência que concede fortuna a seu autor (*Rep.* 348c-d): quanto maior a injustiça maior também será a felicidade alcançada. A melhor maneira de compreender que a injustiça é, em verdade, mais vantajosa, seria imaginar a cúspide de toda a iniquidade,

a mais completa injustiça, aquela que dá o máximo de felicidade ao homem injusto, e a maior das desditas aos que foram vítimas de injustiças, e não querem cometer atos desses. Trata-se da tirania, que arrebatou os bens alheios a ocultar e pela violência, quer sejam sagrados ou profanos, particulares ou públicos, e isso não aos poucos, mas de uma só vez. Se alguém for visto a cometer qualquer destas injustiças de per si, é castigado e recebe as maiores injúrias. Efetivamente, a quem comete qualquer destes malefícios isoladamente, chama-se sacrílego, negreiro, gatuno, espoliador, ladrão. Mas se um homem, além de se apropriar dos bens dos cidadãos, faz deles escravos e os toma seus servos, em vez destes epítetos injuriosos, é qualificado de feliz e bem-aventurado, não só pelos seus concidadãos, mas por todos os demais que souberam que ele cometeu essa injustiça completa. É que aqueles que criticam a injustiça não a criticam por recearem praticá-la, mas por temerem sofrê-la. Assim, ó Sócrates, a injustiça, quando chega a um certo ponto, é mais potente, mais livre e mais despótica do que a justiça, e, como eu dizia a princípio, a vantagem do mais forte é a justiça, ao passo que a injustiça é qualquer coisa de útil a uma pessoa, e de vantajoso (*Rep.* 344a-c).

¹⁸⁷ Podemos identificar outras variantes históricas do ideal de justiça trasimaqueano no colonialismo, no imperialismo e na exacerbação da lógica capitalista contemporânea, elevada à condição de lei maior que reverbera o princípio da mais crua realidade na autoafirmação do poder, seja ele político, militar, cultural ou econômico.

¹⁸⁸ Como Platão fará nos Livros centrais da *República*, Trasímaco também estabelece um sutil paralelo entre Cidade e indivíduo, pautado, contudo, na busca desenfreada por benefícios.

Mais uma vez Trasímaco exhibe com precisão assustadora os contornos de um comportamento em muitos aspectos ainda presente no mundo contemporâneo, reconhecível no cenário grego em um panorama dúplice. Por um lado, carrega a marca da ação política em sentido amplo, resultante do interesse de certos grupos que buscam supremacia e cuja atuação sufoca os anseios coletivos¹⁸⁹. A doutrina do mais forte não corresponde a um partido político específico (embora sua manifestação mais clara seja a tirania), podemos encontrá-la igualmente em aristocratas, democratas, nos aventureiros que orbitam entre os dois modelos e na política externa da Cidade¹⁹⁰ (ADRADOS, 1993, p. 329; VEGETTI, 2003, p. 15), posto que cada sociedade procura justificar seus atos (LLEDÓ, 2011, p. 99), concedendo-lhes o verniz da justiça positiva (*Rep.* 338e-339a). Por outro, tal preceito era igualmente disseminado no trato individual, no qual a “força” é um atributo episódico, pertinente à desonestidade velada que censura a injustiça por medo de sofrê-la sem poder revidar e não por escrúpulos em praticá-la¹⁹¹. Está claro que Trasímaco se refere à vantagem da injustiça em uma escala maior, com a submissão de “cidades e povos inteiros”, embora mesmo os “ladrões de bolsa” (*Rep.* 348d) ou qualquer ladino congênere encontrem proveito em sua ímproba ocupação. Quando um mercador impõe preços abusivos a clientes incautos, por exemplo, se usa da vantagem que lhe apresenta a ignorância ou a boa-fé daqueles com quem negocia, para instituir uma relação assimétrica. Assim, a justiça desponta como atributo unilateral, isto é, por ser um bem alheio, praticá-la beneficia tão somente o governante, ao passo que a injustiça, desde que encoberta, é vantajosa para quem a realiza, “basta reparar que o homem justo em toda a parte fica por baixo do injusto” (*Rep.* 343d).

Isto posto, nos resta considerar a justiça, nos moldes do imoral enunciado trasimaqueano, a expressão fática do individualismo que, paradoxalmente, faz convergir justo

¹⁸⁹ No caso brasileiro, a atuação desmesurada e tendenciosa de setores do poder judiciário, como instância que extrapola suas atribuições legais e se coloca abertamente a serviço de interesses particulares, nos parece próxima da assertiva trasimaqueana. Também é representativa a ação das “bancadas temáticas” no Congresso – em especial a ruralista, a empresarial e a evangélica – grupos suprapartidários que utilizam de *lobby* em nome de vantagens para segmentos específicos, em detrimento de reivindicações e anseios genuínos da população.

¹⁹⁰ Conforme o supracitado testemunho de Tucídides.

¹⁹¹ Basta para verificar a presença desta conduta na realidade brasileira a torrente de manifestações nas redes sociais, que enaltecem a oposição tacanha e abstrata entre “bandidos” e “cidadãos de bem”, com ênfase em delitos de maior apelo midiático, em geral praticados por membros de grupos historicamente marginalizados. Em suma, para o autodeclarado “cidadão de bem”, a infração da lei não é um problema a menos que lhe cause prejuízo direto. Cabe aqui um delimitação semântico-conceitual. A edição portuguesa da *República*, a cargo de Maria Helena da Rocha Pereira (2001), traduz *kalós kagathós* por “cidadão de bem”, esta é uma decisão correta no bojo da discussão platônica, mas que no contexto atual da política brasileira remete a um significado questionável. Outra opção seria a tradução de Carlos Alberto Nunes (2000) “indivíduos de boa estirpe”, embora tenha igualmente um sentido ambíguo. No espanhol temos a tradução de José Manuel Pabón e Manuel Fernandez Galiano (1981) “*hombres sanos y honrados*” e a de Conrado Eggers Lan (1988) “*gente honesta*”, por fim, no inglês, John L. Davies e David James Vaughan (1921) e Allan Bloom (1991) utilizam o termo “*gentlemen*”.

e injusto em um indistinto emaranhado moral. Em qualquer horizonte relacional haverá sempre alguém que, encontrando ocasião propícia, não se furtará de agir com vilania em nome do lucro: *occasio facit furem*, em conformidade com o exemplo elucidativo do anel de Gíges, citado por Gláucon no Livro II (*Rep.* 359d-360b). Estão contidas aqui duas ideias correlatas que colocavam em risco a sobrevivência do conceito clássico de *pólis* e que Platão procura com afincos desconstruir nos Livros seguintes. A primeira é a dissociação de interesses individuais e coletivos e a segunda a noção explícita de que o homem injusto angaria maior felicidade que o justo. Platão as resolve em definitivo a partir da convergência, mediada pela educação, entre política e filosofia, cujo corolário presumível seria uma classe de governantes que considerasse idênticos o próprio bem-estar e o de toda a Cidade (*Rep.* 420a-e).

Embora as proposições secundárias de Trasímaco sobre a justiça (obediência à lei ou bem alheio) não sejam mais que derivações da sua definição principal, formuladas como resposta às objeções socráticas, atuam no sentido de evidenciar a capilaridade dos preceitos que sustentam o ideal trasimaqueano, “o reflexo da opinião generalizada acerca da justiça” (SOARES, 2010, p. 106), e com isso a pertinência histórica do diagnóstico platônico. Sob este enfoque, a intervenção de Clitofonte¹⁹², em geral pouco explorada, nos parece relevante. Frente ao paradoxo da possibilidade de equívocos por parte dos governantes sobre o próprio interesse na formulação das leis, sendo justo que os súditos cumpram as determinações governamentais (*Rep.* 339c-d), Clitofonte afirma ser a conveniência referida por Trasímaco “- o que o mais forte julgava ser a sua conveniência. É isso que deve fazer o mais fraco, e foi isso que ele apresentou como sendo justo” (*Rep.* 340b). A posição de Clitofonte é contestada pelos interlocutores, inclusive por Trasímaco. Apesar disso, desempenha de maneira incipiente o papel atribuído, desde princípios do Livro II, a Glauco e Adimanto, qual seja, o de defender e aprofundar os argumentos trasimaqueanos no trato da vida cotidiana, forçando Sócrates a estabelecer preceitos em conexão mais estreita com a realidade.

Podemos usar como sustentação desta leitura um passo do diálogo *Clitofonte*, no qual Sócrates é censurado por não definir a virtude em termos plausíveis e formular belas palavras que nada respondem em definitivo: “- das duas uma, ou não sabes ou não queres comunicar-me tua ciência” (*Clit.* 410c). Localizamos admoestação análoga no primeiro pronunciamento de Trasímaco na *República*: “- responde tu mesmo e diz o que entendes por justiça. [...]. Mas, o que disseres, diz-mo clara e concisamente, pois, se te exprimires por meio de frivolidades

¹⁹² Clitofonte era admirador de Trasímaco (PABÓN; GALIANO, 1981, p. LXXXVIII, XCII; cf. *Clit.* 406b, 410c), saindo em sua defesa ao vê-lo enredar-se nos contra-argumentos de Sócrates (*Rep.* 340a-b).

desta ordem, não as aceitarei” (*Rep.* 336d). Ambas revelam uma severa reprovação à conduta intelectual de Sócrates, alguém que, na opinião vulgar, perambulava “de um lado a outro exortando as pessoas a se preocuparem com suas almas e a praticarem a justiça, sem ser capaz de dar a estas concepções um conteúdo real” (GUTRHIE, 1998, p. 420-421). No *Teeteto* Platão cita essa classe de críticas de que Sócrates era vítima como sendo justas (*Teet.* 150c), reafirmando a função propedêutica da ação socrática, embora possamos identificar na maiêutica uma infinidade de sentidos latentes, alimentados na reciprocidade do diálogo. Koyré (1966, p. 113) destaca que Trasímaco – e podemos conjecturar que também Clitofonte – é hostil ao método dialético de análise, às ideias, ao intelectualismo e ao moralismo de Sócrates, que lhe parecem pueris. Ocorre aqui uma inversão da crítica implícita à refutação de Céfalo e Polemarco, incapazes de definir a justiça em termos gerais, ao passo que Sócrates é confrontado por jamais fixar a virtude de uma forma conversível em receituário prático.

O emprego do *Clitofonte* e a consequente aceitação da sua possível autenticidade tenderiam a nos aproximar da interpretação que percebe no Livro I a expressa declaração de insuficiência do método socrático, sobretudo se levarmos em conta a tradicional classificação dos diálogos realizada por Trasiló de Alexandria, segundo a qual o *Clitofonte* abre a oitava tetralogia, seguido da *República*, do *Timeo* e do *Crítias* (DIÓGENES LAËRTIOS, II, 60). É presumível que os antigos tenham considerado o *Clitofonte* uma introdução alternativa à *República*, dadas as suas dimensões reduzidas e as semelhanças dramático-temáticas com o Livro I, explicando, de modo ao menos parcial, a posição que lhe destina Trasiló. Todavia, o ataque mordaz a Sócrates e a inexistência da devida réplica são as principais razões que nos levam a seguir o parecer de Schleiermacher (1836, p. 347-349) e questionar seriamente a autenticidade do *Clitofonte* ou, no mínimo, considerá-lo um diálogo inconcluso¹⁹³. A hipótese da incapacidade socrática para lidar com questões que transcendessem a simples negatividade dialética, tipificada no método *elêntico*, se manteria apenas se o *Clitofonte* fosse um diálogo completo, o que pela sua extensão e conteúdo julgamos pouco provável.

Com efeito, sustentamos que Platão não rejeita em momento algum o método investigativo de Sócrates, na verdade tenciona demonstrar o apelo popular da sofística e a influência que ela exercia nos meios sócio-políticos e educacionais de Atenas. A busca por respostas fáceis distancia os cidadãos da genuína filosofia e os dispõe a procurar o amparo de sofistas para sanar as dúvidas que o cotidiano lhes impõe (*Clit.* 410c). As críticas de Clitofonte e Trasímaco ao “abstracionismo socrático”, contrariamente ao que poderiam indicar, nos

¹⁹³ Pabón e Galiano (1981, p. XXXI) consideram o *Clitofonte*, em definitivo, um texto apócrifo.

permitem consolidar a ideia da *República* como projeto de pretensões concretas, respaldado por vias racionais e, por conseguinte, reafirmar a importância do Livro I na delimitação teórica imprescindível para as formulações político-educacionais subsequentes. Se autêntico ou não, o *Clitofonte* serve mais para enaltecer os méritos de Sócrates – o distanciamento do imoralismo prosaico e a busca por um fundamento ético não sujeito às contingências dos jogos de poder – do que para denunciar possíveis fragilidades ou, na mesma medida, pressupor uma desconexão dos procedimentos investigativos de Sócrates relativamente às novas pretensões intelectuais de Platão.

Sócrates demonstra, sem grandes dificuldades, que a proposição de Trasímaco não sobrevive a uma análise teórica mais apurada. Considerar a justiça como aquilo que convém ao mais forte é um equívoco, justamente por que a governança, a exemplo das outras artes – analogia anuída por Trasímaco (*Rep.* 340d-341a) – possui um objetivo que é externo ao próprio artífice, mesmo que no transcurso de suas atividades lhe seja concedido o merecido lucro. Ora, o médico colhe benefício da sua arte mediante ao pagamento do cliente satisfeito, de modo que a medicina promove o bem-estar de quem se vê submetido a ela. Não se deve confundir a finalidade de um ofício com o fruto que dele se obtém (AZCÁRATE, 1872a, p. 11), porquanto existe sempre uma arte correlata a qualquer profissão, que é a “arte dos lucros” (*Rep.* 346a-d). Portanto, “é desde já evidente que nenhuma arte nem governo proporciona o que é útil a si mesmo, mas, como dissemos há muito, proporciona e prescreve o que o é ao súdito, pois tem por alvo a conveniência deste que é o mais fraco, e não a do mais forte” (*Rep.* 346e). Unicamente a expectativa de remuneração impele os profissionais a exercerem uma arte, posto que sem alguma espécie de retribuição não podem auferir vantagem de seu trabalho. Sócrates aponta ser perfeitamente normal que aos governantes também se destinem recompensas, já que não governam por prazer (*Rep.* 345e), sejam elas dinheiro ou honrarias. Todavia, os melhores cidadãos não assumem o poder pleiteando riquezas, tampouco em nome de galardões que alimentassem sua vaidade, quando o fazem é por temerem o maior dos castigos,

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-famos, 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 (*Rep.* 347c-d).

Estava rechaçada por completo, ao menos no campo racional, a ideia de que o poder político, enquanto arte de governar, representa a vantagem exclusiva de quem comanda, em detrimento da felicidade dos súditos. Parece óbvio que qualquer cidadão cujos interesses pessoais sobrepujassem as preocupações com o bem comum da Cidade buscaria de todos os modos esquivar-se dos cargos públicos. Em contrapartida, se todos os homens fossem bons, não haveria quem se dispusesse a governar, tão pequena seria a vantagem alcançada em fazê-lo e tão descabida a premissa que considera idênticos justiça e interesse da autoridade (AZCÁRATE, 1872a, p. 11). Há neste passo uma indiscutível antecipação do enunciado do Livro V, sobre o governante perfeito ser persuadido assumir o poder, a ser exercido sempre “por amor à cidade [...] não porque é bonito, mas porque é necessário” (*Rep.* 540b).

Na sequência, Sócrates retoma um ponto específico do discurso trasimaqueano, a saber, “que é melhor a vida do injusto do que a do justo” (*Rep.* 347e), em grande medida o princípio que a *República* se esforça por responder. São três os argumentos alocados para redarguir a assertiva trasimaqueana. O primeiro dá conta de ser a justiça equivalente ao conhecimento (*Rep.* 348b-350c) e está ancorado em uma definição conceitual pacífica entre os interlocutores, da injustiça ser caracterizada pela *pleonexia*, ao passo que a justiça se mantém dentro dos limites devidos. Tal argumento depende da frequente analogia com uma *tékhne*: um artífice é bom naquilo que é sábio ou é mau naquilo que ignora. Posto que “o justo não quer exceder o seu semelhante, mas o seu oposto; ao passo que o injusto quer exceder tanto o seu semelhante quanto o seu oposto” (*Rep.* 349c), um bom artífice não intenta suplantar outros sábios em sua arte, mas os ignorantes. Logo, o justo se assemelha ao sábio e bom e o injusto ao ignorante e mau (*Rep.* 350c). Guthrie (1998, p. 424, nota 21) alerta para a dificuldade de se compreender este raciocínio, que apelando para a analogia da *tékhne* colhe seu efeito de um jogo linguístico entre as diferentes conotações de *sophós* (sábio) e *agathós* (bom), não reproduzível fora do grego antigo.

O segundo argumento concebe a justiça como cooperação (*Rep.* 350e-352d). Qualquer agrupamento que busque um objetivo comum, seja um Estado, exército, piratas ou corja de ladrões, não alcançará êxito se prescindir de justiça entre os seus membros, “porque a injustiça produz nuns e noutros as revoltas, os ódios, as contendias; ao passo que a justiça gera a concórdia e a amizade” (*Rep.* 351d). Originando-se em uma só pessoa, a injustiça acarretará discórdias internas e fará o indivíduo inimigo de si mesmo e dos justos (*Rep.* 352a). Em última instância, “a injustiça é uma força, com poder de provocar a desunião, que pode existir no interior de um indivíduo ou de uma sociedade” (PAPPAS, 1995, p. 64). O que Trasímaco não percebe, e se o fizesse concederia sobrevida às suas asserções, é que os “mais fortes” normalmente tomam a

forma de um grupo, de um agente coletivo que só funciona como grupo porque individualmente respeitam as regras da justiça (WILLIANS, 2008, p. 37). Quando malfeitores se reúnem em um bando, respeitam a justiça interna do grupo somente enquanto lhes convém. Não há qualquer norma objetiva que evite motins, burlas ou traições mútuas. O conceito de vantagem do mais forte permaneceria válido, conquanto diluído, no que poderíamos chamar de coletivização de um sentimento individualista exacerbado. O grupo sobrevive apenas se o interesse pessoal de seus membros estiver em perfeita consonância com os anseios coletivos, caso contrário, a injustiça será, em verdade, sempre mais lucrativa. Aqui encontramos uma evidente fragilidade no argumento de Sócrates, talvez proposital, posto que não haveria maneira de salvar uma ideia objetiva de justiça apartada do plano consensual, a não ser pela imposição da chancela racional sobre a estrutura cindida, mas passível de harmonização, da alma individual e da comunidade, em uma antecipação sutil, mas poderosa, da configuração tripartite da alma e do Estado.

O último argumento em defesa da maior felicidade do homem justo é a relação de qualquer ente com a sua *areté* (*Rep.* 352d-354a). Tendo cada ser, humano, animal ou inanimado, uma função (*ergon*) que lhe é própria e a desempenha com excelência graças a sua virtude¹⁹⁴ (*areté*), no que concerne à alma (*psyché*) não pode ocorrer situação distinta. Se a função da alma é a vida, ela toma por virtude a justiça.

- Logo, é forçoso que quem tem uma alma má governe e dirija mal, e, quem tem uma boa, faça tudo isso bem.
- É forçoso.
- Não concordamos que a justiça é uma virtude da alma, e a injustiça um defeito?
- Concordamos, efetivamente.
- Logo, a alma justa e o homem justo viverão bem, e o injusto mal.
- Assim parece, segundo o teu raciocínio.
- Mas sem dúvida o que vive bem é feliz e venturoso, e o que não vive bem, inversamente.
- Como não?
- Logo, o homem justo é feliz, e o injusto é desgraçado (*Rep.* 353e-354a).

Trasímaco, não obstante a intensidade com que discute, a certa altura parece se deixar levar, aceitando formulações que o deixam desguarnecido¹⁹⁵. É bem verdade que a discussão havia se espreado em demasia, com pressuposições, por vezes forçadas, que debilitaram as premissas de Trasímaco sem alcançar um termo adequado. Por fim, a argumentação socrática reduz o belicoso sofista ao silêncio, mas não convence os interlocutores, justamente porque

¹⁹⁴ Concepção que retornará no Livro II sob a forma da especialização funcional (*Rep.* 369e).

¹⁹⁵ Nas últimas páginas do Livro I Trasímaco estranhamente se limita a acenar com a cabeça assentindo com o que Sócrates propõe ou a responder afirmativamente para “ser agradável” (*Rep.* 351c) e não se tornar “odioso para os presentes” (*Rep.* 352c).

desloca a questão, da concretude dos ambientes político-sociais para uma normatividade superior. Tampouco o leitor, capaz de resistir ao encanto de Sócrates, é persuadido por completo. Em vários momentos é possível identificar em Sócrates recursos “sofísticos” (AZCÁRATE, 1872a, p. 08), empregados para superar impasses argumentativos, conceder fluência ao diálogo ou mesmo para confundir os interlocutores. Trasímaco se ressentido da conduta de Sócrates e o acusa de fingir ignorância para não responder (*Rep.* 337a), distorcer seus argumentos (*Rep.* 338d), discutir com má fé (*Rep.* 340d, 341a, 341b), utilizar manobras perniciosas (*Rep.* 341b) e manifestar demasiada teimosia (*Rep.* 345b). Isso ocorre porque “Trasímaco personifica aqueles que não compreendem o significado de purificação espiritual que a refutação tinha para Sócrates” (MONDOLFO, 1972, p. 54), e a encaram como uma afronta (BOERI, 2019, p. 07, nota 06).

Qual é, pois, o resultado desta constatação, um indício da falta de legitimidade da refutação socrática no tocante à tese de Trasímaco? Não é este o caso, sem dúvida. Sócrates não está sendo insidioso. O teor de seus argumentos condiz perfeitamente com as mais profundas convicções de Platão, trabalhadas sob um prisma que eleva a interlocução para além dos limites do que Williams (2000, p. 37) denomina “jargão vulgar” da justiça como interesse do mais forte. O que Sócrates faz é impor a desconstrução do ponto de vista de Trasímaco, porque conhece a fundo o *modus operandi* da sofística. A percepção da própria ignorância é o princípio teórico fundamental do procedimento investigativo socrático, entretanto, não podemos romantizar em demasia o “somente sei que nada sei” (cf. *Apol.* 21d), imaginando Sócrates a discutir de modo espontâneo e ametódico. A vitória intelectual sobre o sofista é praticável apenas porque Platão se fixa em um objetivo excelso, a essência da justiça, sem perder de vista a desestruturação do conceito sustentado por Trasímaco como revérbero da realidade grega. A explicação dos motivos inerentes à disposição argumentativa do Livro I, centrado na negatividade dialética do método *elêntico*¹⁹⁶, em contraposição à atitude dos demais Livros da *República*, mais propositivos, reside na incumbência que se coloca a Platão de inicialmente responder ao desafio direto de Trasímaco, se necessário utilizando de maneira intencional as armas comuns aos sofistas, mas imbuído de intenções filosóficas elevadas. O que Platão apresenta no Livro I não difere em essência dos enunciados que formam o núcleo da *República*, conquanto os expõe com feições condizentes às especificidades apontadas no debate com Trasímaco. Por esta razão, tendemos a discordar de Crombie (1979a, p. 38), para quem as

¹⁹⁶ Extensível também aos demais diálogos socráticos, negativos em sua maioria, que buscavam pôr a descoberto o falso conhecimento.

premissas identificáveis como “falácias grosseiras” são raciocínios que Platão considera verdadeiros, sem perceber que lhes faltava validade lógica.

Há uma diferença oceânica, todos sabemos, entre os objetivos a que se propõem os procedimentos intelectuais socrático-platônicos e os estratagemas de persuasão próprios dos sofistas. Para Sócrates “o uso do processo refutativo prioriza a busca da verdade e não a simples síntese de opostos” (PAVIANI, 2008, p. 33) e ainda menos o puro triunfo retórico, razão que o leva a lamentar o modo como discutira, sem chegar a um termo (*Rep.* 354c). No entanto, a explanação empregada nos Livros posteriores não surtiria efeito no debate com Trasímaco, tornando imprescindível a desconstrução teórica do argumento sofístico no plano em que ele paradoxalmente era reflexo e substrato. Completado esse estágio preliminar do texto, Platão irá se dedicar a uma nova e ainda mais grandiosa empresa, qual seja, a fundação de um Estado em *logos*, o paradigma eterno que deve reger a organização da Cidade e da alma perfeita. Em certo sentido, Trasímaco é derrotado em seu próprio campo de batalha, isto é, no domínio da retórica. Assim, por não se mostrar comprometido com uma causa definida, não deixando claro se a tese que defendia era mesmo fruto de suas convicções (*Rep.* 349a), o sofista permite que a falta de embasamento factual e a incômoda aproximação de ferramentas heurísticas e artifícios erísticos¹⁹⁷ da réplica socrática sejam plenamente justificáveis naquele momento. Ao apaziguar a tormenta sofística de Trasímaco, na qual estão reunidas em medidas equivalentes objetivos erísticos e formulações pertencentes à realidade concreta da política grega, Platão vislumbra o ensejo propício para anunciar os alicerces de um projeto político-educacional que diverge quase por completo dos padrões estatais até então conhecidos.

Aqui reside o sentido crucial do Livro I e a prova cabal da sua importância na configuração geral da *República*: a representação antitética da sofística – já degenerada e convertida em base maior da educação da elite dirigente de Atenas¹⁹⁸ –, que prepara o despontar

¹⁹⁷ Heurística é um conceito moderno originado do verbo grego *heurisko* (encontrar, descobrir) e define a arte da pesquisa (ABBAGNANO, 2007, p. 499). No contexto socrático-platônico é o processo de desvelamento da verdade por meio da interação dialética. A erística, por seu turno, “desde o século IV a.C., era uma arte da discussão, para vencer o adversário sem preocupação com a verdade” (GOBRY, 2007, p. 58). A diferença intrínseca entre erística e heurística é de crucial relevância para compreendermos o sentido da *República* ou mesmo o espírito do pensamento socrático-platônico de modo abrangente. Se Platão descreve Sócrates utilizando argumentos próximos aos dispositivos retóricos sofistas, enseja demonstrar a fragilidade dos raciocínios aferrados ao domínio da *doxa*, defendidos pela própria sofística, e não com o intuito de engendrar um mecanismo de persuasão. Talvez seja por não compreender essa sensível diferença que Aristófanes (*As Núvens*) considere Sócrates um sofista, em uma acepção bastante negativa. No *Protágoras* (314d-e) Platão alude sutilmente à dificuldade do homem comum em diferenciar Sócrates dos sofistas. Sobre a contraposição de heurística e erística ver *Eutidemo* (271c, 272b, 277d); *Fédon* (261c-e); *Mênon* (75c); *República* (454a, 499a, 539b-d); *Político* (264b) e *Sofista* (225a-c).

¹⁹⁸ Não havia, obviamente, um “sistema” de educação nos moldes atuais, embora existissem pontos de convergência nas práticas educativas adotadas por diferentes sofistas, sobretudo o ideal de uma *areté* política

do sentido platônico inerente ao indissociável vínculo que une política e filosofia, sob a égide de um modelo formativo preocupado com a correta educação dos governantes¹⁹⁹, de modo a garantir que somente a sabedoria pudesse fundamentar legitimamente o poder político. O Livro I antecipa algo que é uma constante no decorrer do diálogo, assinalado no diagnóstico político-educacional dos Estados históricos e na posterior contraposição ao paradigma estatal da *Kallípolis*, o que faz dele a chave para equacionar as intenções concretas e idealistas da *República*.

3.4 Gláucon e Adimanto ou a retomada do desafio trasimaqueano: a justiça no Estado e no indivíduo

O Livro II eleva a discussão acerca da justiça a um novo estágio, exigindo de Sócrates uma definição mais clara. Era possível concordar inteiramente com a construção lógico-argumentativa socrática no Livro I, mas ela estava longe de esgotar a questão. Trasímaco fora vencido, mas não o argumento que ele advogava, justo porque Platão não insere uma refutação direta e linear, senão transcrita em uma ampla e concatenada série de raciocínios que somente tomados em conjunto manifestam o quadro de uma comunidade política justa (PETRUCCIANI, 2008, p. 52). Gláucon e Adimanto retomam a argumentação no ponto em que Trasímaco a abandonara, instando Sócrates a defender a justiça por si mesma, a despeito de possíveis recompensas ou punições (*Rep.* 358b). Há no texto todo um cuidado para desvencilhar Gláucon e Adimanto das afirmações que iriam na sequência pronunciar contra a justiça²⁰⁰: atuam como “advogados do diabo” ao defenderem e darem segmento à posição de Trasímaco (GUTIÉRREZ, 2012a, p. 166) e se assim o fazem é com intuito de mobilizar a discussão²⁰¹.

transmissível por via instrutiva (DALA SANTA, 2015, p. 96), a competência linguístico-discursiva necessária para sobressair-se em matérias políticas e jurídicas (SOARES, 2010, p. 45), aquilo a que Protágoras chama de “prudência” e permite ao homem administrar melhor a casa e a Cidade (*Prot.* 318e-319a).

¹⁹⁹ Nas *Leis* (643d-644a) Platão opõe a verdadeira educação, pensada como promotora da virtude (cf. *Leis*, 653b), à mera instrução técnica da sofística.

²⁰⁰ Profere Gláucon: “- Porque a mim, ó Sócrates, não me parece que seja deste modo. Contudo, sinto-me perturbado, com os ouvidos azorados de ouvir Trasímaco e milhares de outros; ao passo que falar a favor da justiça, como sendo superior à injustiça, ainda não o ouvi a ninguém, como é meu desejo” (*Rep.* 358c-d). Um pouco adiante completa: “- pensa que não sou eu que falo, ó Sócrates, mas aqueles que honram a injustiça em vez da justiça” (*Rep.* 361e)

²⁰¹ Não seria absurdo, porém, imaginar que Gláucon compartilhava de tais concepções, ao menos em parte, sobretudo se pudermos confiar na descrição que faz dele Xenofonte (*Mem.* III, 6, 2), como um jovem aristocrata que “tentava converter-se em orador, desejoso de estar à frente da cidade”. Vegetti (2003, p. 20) questiona se Gláucon e Adimanto ao retomarem as ideias de Trasímaco o fazem somente no plano intelectual ou também no moral.

Eram aquelas as teses do vulgo, de grande alcance e aceitação devido à tradicional educação a que os jovens estavam submetidos (HAVELOCK, 1996, p. 236; JAEGER 1989, p. 525).

Gláucon evoca a opinião corrente de que por natureza cometer a injustiça é um bem, enquanto sofrê-la é um mal²⁰². Por conseguinte, a instituição da justiça resulta do cálculo pragmático que afere um prejuízo maior em ser vitimado pela injustiça do que o lucro angariado em cometê-la²⁰³: “quando as pessoas praticam ou sofrem injustiças umas das outras, e provam de ambas, lhes parece vantajoso, quando não podem evitar uma coisa ou alcançar a outra, chegar a um acordo mútuo, para não cometerem injustiças nem serem vítimas delas” (*Rep.* 358e-359a). A originalidade de Gláucon repousa em um pensamento contratualista²⁰⁴: “a agressividade natural gera um correspondente sentimento universal de medo [...], pois cada um é demasiadamente fraco para poder esperar exercer a violência sobre os outros sem esperar sofrer uma ainda maior” (VEGETTI, 2003, p. 17). A justiça seria uma convenção, a recíproca renúncia à violência, situada “a meio caminho entre o maior bem – não pagar pena das injustiças – e o maior mal – ser incapaz de se vingar de uma injustiça”, de modo que, sendo sensato, qualquer homem em condições de agir com vilania e safar-se ileso, sem dúvida o faria²⁰⁵ (*Rep.* 359b). À vista disso, se comparássemos a vida de um homem injusto em plenitude, hábil e persuasivo, ornado, porém, com uma aura de honestidade e tido por piedoso e cumpridor das leis; a um homem simples, justo e generoso, mas indevidamente acusado de improbidade, não seria difícil perceber que a injustiça trará júbilo e felicidade à exata proporção que a justiça fará do homem odiado e miserável (*Rep.* 360e-362c).

Vegetti (2003, p. 10-11) percebe as concepções de Gláucon como variação teórica de um paradigma filosófico fundado na “antropologia da *pleonexia*”, do qual Trasímaco e Cálicles eram partidários. Por antropologias da *pleonexia*, entenda-se uma concepção da natureza humana enquanto dominada por um desejo perene de opressão recíproca, o impulso ilimitado de sobrepujar os demais, em poder, glória e riqueza, pensado no trato entre indivíduos, grupos ou mesmo *póleis* entre si²⁰⁶, em contraposição explícita a qualquer proposta de distribuição

²⁰² A exemplo do que fizera Cálicles no *Górgias*, Gláucon apela para a distinção entre *nomos* e *phýsis*.

²⁰³ Aqui Gláucon retoma com clareza a afirmação de Trasímaco sobre aqueles que criticam a injustiça o fazerem não por “recearem praticá-la, mas por temerem sofrê-la” (*Rep.* 344c).

²⁰⁴ Nos moldes do que aparecerá, quase dois milênios depois, em Thomas Hobbes.

²⁰⁵ Gláucon ilustra com maestria tal concepção por meio da história do pastor lídio Gíges e do anel mágico que o concedia o dom da invisibilidade, por meio do qual “seduziu a mulher do soberano, e com o auxílio dela, atacou-o e matou-o, e assim se assenhoreou do poder” (*Rep.* 359d-360b).

²⁰⁶ A política imperialista de Atenas havia financiado a sua prosperidade e paz social mediante à exploração brutal das comunidades a ela submetidas (VEGETTI, 2003, p. 11; 2012a, p. 102). Ver em Tucídides (II, 62.3) a ideia de Atenas como *pólis tyrannos*.

equânime desses bens²⁰⁷. Se Cálicles evocava uma moral oligárquica e Trasímaco o positivismo jurídico comum a todos os regimes, com Gláucon a *pleonexia* encontra a plena capilarização na sociedade grega em todas as esferas. Contudo, a principal mudança pode ser observada na formulação de uma moral dúplice, a distinção entre a exterioridade da ação e a interioridade da virtude. Este é um importante passo argumentativo que suplanta a ideia de uma justiça exterior autolegitimada, o poder que estabelece leis voltadas ao interesse primário da própria conservação (VEGETTI, 2003, p. 15); e permite a completa interiorização da justiça que sugerirá Platão, não bastando “fundamentar atos ‘aparentemente justos’, senão implantar a justiça no interior da alma humana e da cidade” (LISI, 2017a, p. 80).

O argumento de Gláucon é reiterado por Adimanto, com a demonstração de que a justiça é louvada apenas em termos da reputação advinda de ações socialmente consideradas justas, “fruto da educação em uma cidade egoísta, cujo princípio, no fundo é o seguinte: a injustiça é um bem e a justiça um mal” (AZCÁRATE, 1872a, p. 17). Quando os pais recomendam aos filhos a necessidade de serem justos, não enaltecem a justiça em si, mas o bom nome que dela provém e todas as benesses inerentes a tal condição (*Rep.* 362e-363a). Nas palavras de Pappas (1995, p. 74), “como a sociedade se torna consciente de que as suas prescrições são artificiais, a sua retórica moral comunica uma atitude cínica perante o comportamento virtuoso”, a ponto de os jovens serem ensinados a glorificar a justiça em voz alta e em silêncio a injustiça (AZCARATE, 1872a, p. 17). Todas as vantagens que se pensa advirem de uma reta conduta, são em verdade as vantagens de uma boa reputação, a ser planteada em detrimento de ações francamente honestas. Configura-se a plena ratificação da mais contundente e imoral formulação de justiça presente na *República*: é melhor ser injusto e aparentar justiça, do que ser verdadeiramente justo,

pois, segundo dizem, se eu for justo, mas não o parecer, não tiro proveito nenhum, mas sim penas e castigos evidentes. Para o homem injusto, que saiba granjear fama de justiça, a sua vida diz-se que é divinamente boa. Portanto, “uma vez que a aparência”, como me demonstram os sábios, “subjuga a verdade” e é senhora da felicidade, é para esse lado que devemos voltar-nos por completo (*Rep.* 365b-c).

Adimanto acrescenta um cenário que subverte a apreciação platônica acerca do divino, ao vislumbrar a possibilidade de subornar os deuses, se eles existem e se importam com o comportamento humano, com o próprio fruto da injustiça, evitando os castigos merecidos (*Rep.* 365e-366b), depondo também contra a ideia de uma expiação *post mortem*, que aparece na

²⁰⁷ Encontramos traços da antropologia da *pleonexia* retrabalhados na lógica capitalista contemporânea.

preocupação de Céfalo no Livro I (*Rep.* 330d-331a) e no Mito de Er, que fecha o Livro X²⁰⁸ (*Rep.* 614b-621d). Toda a injustiça velada se converte em bem-aventurança, de maneira que “ninguém mais é justo voluntariamente, mas que devido à covardia, à velhice ou a qualquer outra fraqueza, censurará a injustiça, por estar incapacitado de a cometer” (*Rep.* 366d). Está evidente na exposição levada a cabo até a metade do Livro II, uma progressão conceitual, e ao mesmo tempo uma gradual deterioração moral das diferentes visões acerca da justiça (LISI, 2017a, p. 72), desde uma concepção ingênua, porém, honesta, até a mais crua e perversamente verossímil demonstração de imoralidade, tornando desmesurado o desafio socrático de defender a proficuidade da justiça em si mesma²⁰⁹.

A tarefa de buscar a essência da justiça se mostrava demasiado laboriosa na prospecção de condutas individuais, todos estavam de acordo, o que leva Sócrates a propor uma mudança de foco, deslocando a investigação para o âmbito coletivo, de modo que o homem justo seria encontrado somente quando demarcados os traços fundamentais de uma Cidade justa.

- Diremos que a justiça é de um só indivíduo ou que é também de toda a cidade?
- Também é - replicou.
- Logo, a cidade é maior do que o indivíduo?
- É maior.
- 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 (*Rep.* 368e-369a).

Não sendo a justiça propriedade exclusiva da ação individual, senão um complexo atributo das comunidades, a questão do Estado surge no marco da analogia entre Cidade e alma (JAEGER, 1989, p. 525; KOYRÉ, 1966, p. 123; LISI, 2006, p. 06), porque em Platão “o indivíduo e a *pólis* constituem-se numa única realidade relacional. O psicológico não é separado do sociológico” (PAVIANI, 2008, p. 60). Vegetti (2003, p. 20) defende que a refutação socrática se efetiva somente quando aceita “o desafio da *pleonexia* no terreno que lhe era próprio, isto é, aquele antropológico, e, portanto, político”.

Para Sócrates a gênese das Cidades, e esta não se pretende uma análise histórica, está circunscrita à satisfação de necessidades básicas (*chreia*), quais sejam, alimento, habitação e vestuário, tarefa não plenamente exequível sem a mútua colaboração (*Rep.* 369b-c). Na raiz da

²⁰⁸ No *Górgias* (522e) Sócrates afirma que o homem sensato não teme a morte, senão a prática de injustiças, porque a alma chegar ao Hades carregada de delitos é o mais grave de todos os males.

²⁰⁹ Para Azcárate (1872a, p. 14), a força dos argumentos contra a justiça obriga Platão a formular uma refutação ainda mais firme e completa.

Cidade se encontram a necessidade e a entreatada, sendo que “o laço social mais primitivo e mais profundo não é o *medo*, conforme pretendia a hobbesiana teoria do contrato social esboçada por Gláucon, mas a solidariedade” (KOYRÉ, 1966, p. 125, grifos do autor). É o que Vegetti (2003, p. 20) denomina “antropologia colaborativa”. Se os homens não são autossuficientes, tampouco são iguais uns aos outros, possuem naturezas distintas, inclinadas para a execução de uma tarefa específica (*Rep.* 470b). Assim, os agrupamentos humanos instituem as funções de cada membro associado de modo a potencializar a ação individual, por meio da divisão especializada do trabalho (*Rep.* 369e-371e). Esta era a origem da “cidade sã” (*Rep.* 372e), um paraíso primitivo de frugal existência²¹⁰. Não era ainda “um Estado, com seu aparato de poder, senão o que forma a essência de toda a sociedade humana, surgindo de suas mais originárias causas” (LLAMBÍAS DE AZEVEDO, 1957, p. 238). Contudo, a perfeição idílica da primeira Cidade não daria conta de apresentar a justiça em contraste com a injustiça, por faltar-lhe a complexidade psicológica e os conflitos inerentes à *pólis*. De nada adiantaria para os objetivos da *República* conjecturar sobre uma sociedade deveras distinta da que os interlocutores estavam habituados. À organização prosaica da Cidade primeva seriam acrescentados “leitões, mesas e outros objetos, e ainda iguarias, perfumes e incenso, cortesãs e guloseimas, e cada uma destas coisas em toda a sua variedade” (*Rep.* 372c-373a), fazendo-a maior e mais afeita ao vício e aos conflitos, o retrato não nomeado dos Estados históricos.

A Cidade verdadeiramente sã se converte em uma Cidade luxuosa, repleta de toda a espécie de profissionais e artífices, incumbidos de saciar novas e crescentes necessidades. A quebra da autossuficiência impele a Cidade à guerra por novos territórios e em defesa dos próprios (*Rep.* 372e-373e), tornando imperiosa a presença de um exército profissional, “não exíguo, mas completo, que saia a dar combate, lutando contra o invasor por todos os bens da cidade” (*Rep.* 374a). Formariam um contingente bélico profissional, pela mesma razão que orienta cada cidadão a exercer apenas o ofício para o qual se encontrasse naturalmente dotado. Os guerreiros formariam um estrato à parte no organograma geral da Cidade, a classe dos guardiões, que excederia os demais grupos cidadãos em dignidade e responsabilidade. Dada a magnitude das atribuições destinadas aos guardiões, de cujas fileiras ascenderiam os governantes ideais, o modo como seriam forjados não caracterizava matéria de interesse secundário.

²¹⁰ Voltaremos a tratar da Cidade sã no Capítulo IV, entendendo-a como a verdadeira “utopia” platônica, razão pela qual não nos alongaremos no tema neste momento.

Escolhidos conforme critérios rigorosos e formados por um sistema educativo cuidadosamente pensado para tal, deveriam ser diferenciados em todos os aspectos, físico, moral e intelectualmente: fortes, rápidos e corajosos para combater os inimigos, e ao mesmo tempo cordatos com os concidadãos. Guthrie (1998, p. 436) define as exigências na escolha dos guardiões: serem “valentes sem ferocidade, filosóficos sem brandura, e harmonizando estas qualidades contrárias se produziria uma natureza verdadeiramente civilizada”. Em suma, “será por natureza filósofo, fogoso, rápido e forte quem quiser ser um perfeito guardião” (*Rep.* 476e). Tais homens, de inegável altivez, em cujos ombros se depositariam as maiores responsabilidades do Estado, teriam uma formação condizente à sua excelsa atribuição. Platão não encontra um modelo formativo melhor do que o presente nos ideais clássicos da *paidéia*, a música (*mousikê*) para a alma e ginástica para o corpo (*Rep.* 376e), abarcando a totalidade das atribuições cabíveis ao processo educativo, como substrato propedêutico à educação filosófica superior. A música definia as artes das Musas, uma formação cultural ampla na qual se congregavam distintas manifestações artístico-intelectuais: a música propriamente dita, “a poesia de todos os tipos, a dança, a astronomia, a história – o que modernamente chamamos artes liberais” (PAPPAS, 1995, p. 84-85), ou “belas-letas” (KOYRÉ, 1966, p. 132). A ginástica, por seu turno, visava a um modo de vida comprometido com a saúde. Platão vislumbra a educação como ferramenta para o aperfeiçoamento e equilíbrio entre corpo e alma (*Rep.* 410a-b, 412a, 488b-c; *Leis*, 788c), de modo que música e ginástica formariam a unidade indivisível da *paidéia*, isto é, “forças educadoras da parte corajosa e da parte da natureza humana que aspira à sabedoria” (JAEGER, 1989, p. 550). Platão resgata a essência da *paidéia*, com uma visível ampliação e refinamento,

para adequá-la às suas exigências ideais, até mais, pretende adequar a estes ideais a própria constituição da cidade e todos os aspectos de sua vida, das pinturas e ornamentos à urbanística, em suma, aquilo que é *pantkhoû* (“tudo o que há em qualquer lugar”). Esta concepção do *pantkhoû*, isto é, da sociedade como um todo que educa, é, talvez, o elemento mais novo e característico de toda a pedagogia platônica (MANACORDA, 1992, p. 56-57).

Um aspecto crucial da educação musical, a que vamos nos ater no momento, se organiza em torno de uma severa censura moral das artes, sobretudo a poesia homérica e hesiódica, pilares da cultura grega, mas incapazes de corresponder “às exigências da melhoria do ser humano e da formação do Estado Ideal” (PAVIANI, 2008, p. 65). Platão se prende ao impacto negativo das fábulas na alma dos neófitos, “gente nova, ainda privada de raciocínio” (*Rep.* 378a), impondo uma ferrenha vigilância às histórias que desonravam os deuses ao considerá-

los possuidores dos mesmos vícios e paixões que acometem os homens²¹¹ ou capazes de promover o mal (*Rep.* 377e-383c). Tampouco se admitiria histórias sobre os terrores do Hades, por infundirem na alma o medo da morte (*Rep.* 386a-387e), deletério à formação dos guerreiros encarregados de combater em nome da Cidade. Já os heróis deveriam ser retratados como arquétipos da honra, coragem e comedimento, e nunca lamentando-se, entregues ao riso, à mentira ou à crueldade (*Rep.* 388a-389a). Por fim, jamais as fábulas poderiam disseminar a ideia ilegítima da bem-aventurança dos ímpios e da desdita dos justos (*Rep.* 392b).

Tais recomendações refletem uma violenta reprimenda endereçada à educação ateniense, que incapaz de fomentar a virtude acabava por perverter os jovens, ensinando-lhes a mentira, a falsidade e a impiedade (KOYRÉ, 1966, p. 130). O impacto do alvitre que dispunha sobre a limitação educativa da poesia pode ser mensurado apenas se tivermos claro a importância pedagógica que os poetas guardavam na antiguidade²¹². Kitto (1970, p. 75-76) afirma sem reservas que os poemas homéricos eram como que “a Bíblia dos Gregos”, a base educativa e cultural da educação, manual de comportamento moral e aporte para questões diplomáticas, enfim, “Homero encerrava toda a sabedoria e todo o conhecimento”. Platão reconhece tal condição quando afirma ser comum encontrar encomiastas que viam em Homero “o educador da Grécia” (*Rep.* 606e). Em vista disso, a aparente truculência da censura prévia ao material educativo não pode nos cegar diante de sua verdadeira atribuição, qual seja, a educação moral dos jovens postulantes à classe dos guardiões. Contudo, cabe ressaltar um ponto negativo, posto que o controle destinado ao âmbito educativo se ampliaria até alcançar arbitrariamente a totalidade dos cidadãos, também aliados da fruição estético-literária²¹³ (*Rep.* 378a, 380b-c, 381e), para culminar, por motivos de ordem moral e ontoepistemológica, na derradeira expulsão dos *poetas*. Klosko (2006, 182), intenta relativizar a questão, supondo que a elevação intelectual atingida pelo filósofo permitiria uma relação crítica com os preceitos estatais, de maneira que, se os efeitos morais da censura à poesia, e das restrições artísticas de

²¹¹ Platão combate com veemência a antroporfigação dos deuses (CROMBIE, 1979a, p. 102; MAIRE, 1966, p. 59), por considerá-los inteiramente justos e bons, sem raiva, ciúme, ressentimento ou prazer (*Tim.* 29e).

²¹² Para Marrou (1985, p. 101) as citações que Platão faz dos Poetas contrariam a sua crítica, pois demonstram a fecundidade daquela cultura literária e o proveito que ela oferecia a um espírito filosófico. A obviedade da leitura de Marrou esconde um detalhe significativo: Platão não tenciona, ao menos na discussão educacional do Livro III, extirpar por completo a poesia, senão “reformá-la, partindo do pressuposto de que o belo não pode nunca estar em desacordo com os princípios éticos (LLAMBÍAS DE AZEVEDO, 1957, p. 242).

²¹³ Mesmo considerando o processo educacional privativo à classe guardiã (tema polêmico ao qual retornaremos no Capítulo IV) as objeções ao conteúdo das artes atingiriam todas as classes, pela simples razão de que se mostraria impossível evitar o contato dos estudantes com a poesia se ela tivesse acesso livre fora do ambiente educativo. “Uma cidade repleta de poetas e rapsodos declamando suas heresias poderia ser perigoso inclusive para um guardião” (GUTHRIE, 1998, p. 437).

modo amplo²¹⁴, não fossem os desejados, nada impediria que empreendesse as devidas mudanças²¹⁵.

Por mais radical que seja, a objeção ao uso pedagógico da poesia serve para expressar a grande diligência platônica no que se refere aos cuidados relativos à educação infantil, pois o que é aprendido nessa idade costuma ser perene (*Rep.* 377a-b). Kohan (2003, p. 14) dirá que em Platão a infância não é um problema filosófico relevante, senão “na medida em que se tenha de educá-la de maneira específica para possibilitar que a *pólis* atual se aproxime o mais possível da idealizada”. Se por um lado está correto que a educação apropriada, desde a tenra idade, é condição basilar para o Estado ideal, e nisso repousa o foco do interesse pelo universo infantil, por outro seria lícito identificar em Platão uma ainda embrionária preocupação com a infância em si mesma²¹⁶, retomada e desenvolvida somente a partir de Rousseau, declaradamente tributário dos preceitos educacionais platônicos (DALA SANTA, 2018, p. 16-17). Encontramos uma estreita ligação em algumas considerações da *República* e do *Emílio*²¹⁷, sobretudo a formação infantil com vistas ao modelo adequado de cidadão, seja no contexto da *pólis* ou voltado para o convívio republicano. Existem inclusive lampejos comuns no modo de pensar a criança enquanto tal. Por exemplo, Rousseau (1995, p. 60) critica a prática pedagógica tradicional, efetivada de uma forma que “a idade da alegria passa em meio aos choros, aos castigos, às ameaças, à escravidão”. Platão, como se endossasse a queixa de Rousseau recomenda, “não eduques as crianças no estudo pela violência, mas a brincar, a fim de ficarem mais habilitado a descobrir tendências naturais de cada um” (*Rep.* 536e-537a).

²¹⁴ Não apenas os poetas seriam vigiados, mas também os outros artistas, proibidos “de introduzir na sua obra o vício, a licença, a baixaza, o indecoro, quer na pintura de seres vivos, quer nos edifícios, quer em qualquer outra obra de arte” (*Rep.* 401b).

²¹⁵ A hipótese de Klosko contradiz a expressa recomendação feita aos “encarregados da cidade”, para evitarem qualquer alteração ou inovação nas regras educativas (*Rep.* 424b). A esse respeito Adrados (1993a, p. 410) adverte que a virtude é considerada definível, de modo irrefutável, por essa razão o Estado da *República* é um modelo que não se submete a mudanças. Há, porém, um detalhe sutil, facilmente ignorado, que corrobora com a exposição de Klosko: antes de assumirem o comando da Cidade os filósofos teriam de atingir a cúspide de todo o conhecimento, o supremo inteligível (*Rep.* 537e), e angariar experiência administrativa em cargos auxiliares (*Rep.* 539e-540a). Não nos parece coerente que as delimitações educacionais preliminares de Sócrates tivessem valor absoluto frente ao que futuramente os filósofos iriam considerar sobre detalhes organizacionais específicos. Se assim fosse, Sócrates, enquanto personagem e representação da figura história, e mesmo Platão, estariam absurdamente julgando a si mesmos possuidores da condição sublime que o filósofo-rei encontra na *República*. Ressaltamos que tal leitura não contradiz o exposto no final do Capítulo II (p. 91-92): Sócrates é a inspiração absoluta do governante ideal, não a sua encarnação fática.

²¹⁶ Enfatizamos se tratar de uma noção incipiente de infância, na qual se confundem noções de incompletude, carência e perfectibilidade, de modo que não discordamos por completo de Kohan (2003), mesmo porque seria anacrônico esperar de Platão o esmero conceitual atingido somente a partir da modernidade. Cambi (1999, p. 81) destaca que “na cultura antiga a infância não é valorizada: é a idade de passagem, ameaçada por doenças, incerta nos seus sucessos; sobre ela, portanto, se faz um mínimo investimento afetivo”. Destarte, ainda que limitada, a preocupação platônica com a infância já expressa um avanço significativo.

²¹⁷ *Emílio ou da educação* (1995), obra mestra da pedagogia rousseauiana.

No que tange à música *stricto senso*, Platão considera três elementos, “as palavras, a harmonia e o ritmo” (*Rep.* 398d). As palavras, entendidas como “poesia cantada” (GUTHRIE, 1998, p. 435), não diferem dos discursos “não cantados”, estando sujeitas às mesmas prescrições. Já o ritmo e a harmonia seriam simples, inclusive com a limitação nos instrumentos musicais, e edificantes como eram as palavras cantadas que iriam acompanhar. Não poderiam induzir à preguiça, à embriaguez, à lascívia ou à indolência, ao contrário, teriam que expressar sempre exemplos de coragem e comedimento (*Rep.* 398d-400e). Esta espécie de educação é benéfica por fomentar a harmonia da alma, habituando-a à perfeição e ao amor por tudo que é belo e verdadeiro (*Rep.* 401d-402a). Por seu turno, a ginástica compreenderia cuidados alimentares, hábitos de higiene e qualquer outra ação atinente a um corpo saudável, para a conveniência da alma como um todo. A verdadeira finalidade ginástica não era tanto o cultivo da força, mas da vontade (CAPELLE, 1992, 184).

O modelo de educação gímnico-musical ainda não fornece acesso à ciência, mas capacita para que um dia seja possível dominá-la, desenvolvendo em harmonia corpo e espírito (MARROU, 1985, p. 97-98). Objetiva fortalecer a parte racional e a parte espiritual dos estudantes, equilibrando-as (CROMBIE, 1979a, p. 104): o guerreiro não pode ser brutal e insensível, tampouco o filósofo pode abrandar-se em demasia.

- É isso mesmo! Os 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.
- E, contudo, o que há de corajoso na sua natureza é que poderia dar lugar à grosseria, e, se fosse bem cultivado, daria a coragem; mas, demasiado tenso, origina a dureza e a irascibilidade, como é natural.
- Assim me parece.
- Pois então! A doçura não é apanágio de um natural dado à filosofia? Mas, se ela afrouxa, torna-o mais mole do que convém; se é bem dirigida, ficará doce e ordenado.
- É isso.
- Ora nós afirmamos que os guardiões precisam de ter ambas estas naturezas.
- Precisam, de fato (*Rep.* 410d-e).

Tendo Sócrates e seus interlocutores indicado duas das classes integrantes do Estado, quais sejam, artífices e guardiões, bem como os parâmetros da educação básica, restava definir quais dentre eles seriam os governantes e quais os governados (*Rep.* 412b). A exemplo de todas as demais funções pertinentes à *pólis*, o poder governamental estaria nas mãos dos que fossem naturalmente propensos e adequadamente preparados. Para tanto, Sócrates propõe que a escolha se desse entre os melhores e mais antigos guardiões, os mais devotados ao bem da Cidade (*Rep.* 412d-e, 413c), a partir de então designados “guardiões perfeitos”, para diferenciá-los dos agora

“guardiões auxiliares”²¹⁸ (*Rep.* 414b). Seriam, portanto, três distintas atribuições funcionais a serem exercidas na Cidade: produtivas, militares e administrativo-legislativas, sob o encargo, respectivamente, de artífices, guerreiros e governantes²¹⁹. Da harmoniosa conformação hierárquica destes três estamentos sociais²²⁰, dependeria a saúde e felicidade do Estado.

A subsistência da estrutura organizacional tripartite da *pólis* iria depender, em jaez decisivo, do consentimento popular no que respeita ao controle do acesso aos cargos dirigentes. Era de se esperar que aos olhos dos cidadãos permanentemente alijados do poder tal disposição hierárquica parecesse detestável (TRABATTONI, 2010, p. 176). Platão acredita solucionar este impasse recorrendo ao mito etnogônico da autoctonia²²¹, de origem fenícia, a que qualifica “nobre mentira”²²² (*Rep.* 414b-c), como ferramenta para o convencimento público acerca das diferentes naturezas individuais que tornavam premente uma divisão comportamental. O referido mito revela que todos na Cidade eram irmãos, filhos da terra, modelados por um deus que misturara certa dose de metal em cada alma: ouro na dos governantes, prata na dos guerreiro, ferro e bronze na dos artífices. A identificação de qual metal compõe a alma de cada cidadão indicaria a sua atribuição e a posição a ser assumida no Estado²²³.

Uma vez delimitada a estrutura básica da Cidade ideal, o diálogo retorna ao seu escopo precípua, “descortinar onde poderá estar a justiça, e onde a injustiça, e em que diferem uma da outra, e qual das duas deve possuir quem quiser ser feliz, quer passe ou não despercebido a todos os deuses e homens” (*Rep.* 427d). Pautada no princípio racional da divisão especializada das funções, a Cidade alcança uma constituição perfeita, isto é, mostrava-se “sábua, corajosa,

²¹⁸ Aos governante supremos da Cidade ideal, Platão se refere como “guardiões perfeitos”, “governantes-filósofos”, “reis-filósofos”, “guardiões-filósofos” e algumas vezes simplesmente como “guardiões”, posto que os militares seriam “guardiões auxiliares”.

²¹⁹ Por vezes se atribui erroneamente ao sistema de classes da *República* uma clara inspiração no hilotismo vigorante em Esparta. Os hilotas não eram escravos, embora fossem considerados propriedade do Estado.

²²⁰ Ou dois estamentos conforme a leitura de Pappas (1995, p. 91), ao considerar que, em certo sentido, os “guardiões perfeitos” não formam uma classe à parte, apenas, teriam funções distintas, o que tornava necessária a diferenciação nominativa. Por motivos de diafaneidade argumentativa preferimos sustentar a irrestrita configuração tripartite do Estado.

²²¹ Há no *Político* (271a-b) uma referência a este mito.

²²² Popper (1974, p. 157) dirá, com a falta de sutileza hermenêutica característica das suas leituras platônicas, que se trata de uma oportunista “mentira de propaganda”, condizente à moral totalitária de Platão. No entanto, Guthrie (1998, p. 438) adverte que o termo grego *pseûdos*, traduzido por mentira, não possui a implicação negativa que hoje identificamos em “falso”, estando mais próximo de algo “fictício”, embora verossímil. O *pseûdos* era um recurso permitido somente aos governantes, desde que em benefício da Cidade (*Rep.* 389e), com utilidade semelhante à de um remédio (*Rep.* 459c-d), em toda a ambiguidade que compõe o conceito de *phármakón*. Ademais, não podem ser desprezadas as reservas de Platão à “mentira sem nobreza” (*Rep.* 377d), o destaque na necessidade do filósofo ser avesso à mentira (*Rep.* 485c) e a impossibilidade de alguém ser, ao mesmo tempo, amigo “da sabedoria e da mentira” (*Rep.* 485d).

²²³ Discutiremos as implicações do “mito dos metais” na conformação social da *Kallípolis* e na escolha dos governantes ideias no Capítulo IV.

temperante e justa” (*Rep.* 427e). A cada uma das três classes estatais corresponderia uma virtude e uma atribuição especial. A sabedoria (*sophia*) pertence aos governantes (*Rep.* 428b-429a); a coragem (*andréia*) aos guerreiros (429b-430c) e a temperança (*sophrosine*) aos artesãos, embora tal virtude perpassasse todo o arcabouço do Estado, “porque não é como a coragem e a sabedoria, que, existindo cada uma só num lado da cidade, a tornavam, uma sábia, a outra corajosa, que a temperança atua. Esta estende-se completamente por toda a cidade, pondo-os todos a cantar em uníssono” (*Rep.* 431e-432a). Pabón e Galiano (1981, p. 84, nota 01), em nota à tradução que realizam da *República*, afirmam que “a temperança é a virtude geral de todos os cidadãos, enquanto os guardiões auxiliares teriam que possuir também a coragem e os governantes essas duas virtudes acrescidas da sabedoria. Desse modo, cada classe possui uma virtude própria e diferencial”.

A justiça no Estado estaria mais próxima do que se poderia imaginar (*Rep.* 432d), presente na efetivação plena do princípio segundo o qual “cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é mais adequada” (*Rep.* 433a). A justiça não caracteriza uma virtude específica, mas aquilo que fornece às demais virtudes “a força para se constituírem, e, uma vez constituídas, as preservava enquanto se mantivesse nelas” (*Rep.* 433b). Platão identifica na justiça “um princípio de identidade regendo as três virtudes – cada uma é o que é preenchendo sua própria função – e um princípio de hierarquia: cada virtude é engendrada pela justiça e ordenada às duas outras” (MATTEÍ, 2010, p. 137). Em contrapartida, a injustiça marca o desregramento funcional, isto é, a deturpação da virtude intrínseca a cada indivíduo, com a permuta nas atribuições das diferentes classes (*Rep.* 434a-c). Portanto, a regra de que cada um deve fazer o que lhe compete por sua própria natureza (*Rep.* 370a-c, 374e) será a base para a concepção de justiça na Cidade²²⁴ (*Rep.* 423d, 433a, 453b-c, 454b, 456b).

Ainda no que se refere à organização funcional da *pólis* ideal, se faz necessária uma breve referência ao problema da escravidão. Taylor (2005, p. 79), sustém que Platão introduz uma silenciosa inovação nos costumes gregos, justamente a ausência de uma classe de escravos, já que todos os ofícios artesanais e a agricultura, única atividade produtiva vista como digna de um homem livre, seriam incumbência dos cidadãos não militares. Eggers Lan (1988, p. 53) mantém um parecer semelhante: se Platão tivesse pensado em preservar um sistema de servidão, teria estabelecido atribuições próprias aos escravos. Há, inclusive, uma referência direta contra a escravidão entre povos gregos, considerados todos de uma mesma família (*Rep.* 469b-470c).

²²⁴ Popper (1974, p. 105) dirá, em uma acepção que contraria por completo as referências textuais, que “Platão identifica a justiça com o princípio do governo de classe e dos privilégios de classe”.

O mais provável é que Platão sequer pense a questão e, obviamente, não expresse qualquer tendência antiescravista consciente. Isso nos leva a duas possibilidades: 1) Platão não considera os escravos parte da estrutura tripartite da *pólis*, tendo-os por meras ferramentas, opção que enfrenta objeções textuais; 2) Dadas as características da Cidade ideal, de dimensões reduzidas, autocrática, dotada de notável coesão interna e afeita a não tolerar desigualdades gritantes entre os cidadãos, a presença de escravos tenderia a subverter o princípio medular da especialização funcional. Ao que parece, não restaria espaço para escravos, por estarem as tarefas braçais a cargo dos menos aptos aos ofícios de maior complexidade, “esses, vendem a utilidade da sua força e, como chamam ao seu preço salário, designam-se, julgo eu, por assalariados” (*Rep.* 371e). O não estabelecimento de uma classe de funções naturalmente destinadas aos escravos poderia indicar uma incipiente e restrita noção de “não naturalidade” da escravidão (DALA SANTA, 2013, p. 63, nota 80).

Sócrates havia prometido anteriormente que a análise da justiça no campo estatal levaria à determinação da justiça individual (*Rep.* 369a). Assim, a investigação passa do campo ético para o psicológico, com o espelhamento estrutural do Estado e da alma (*Rep.* 435e). Ora, se o comportamento humano deriva de três fontes díspares, quando não opostas, quais sejam, razão, emoção e desejos, é forçoso que a alma albergue igualmente três porções: racional (*loghistikón*), animosa (*thymoeidés*) e concupiscível (*epithymetikón*), equivalentes às classes que formam o Estado. A virtude de cada classe estatal coincide à dos membros que a compõem, de modo que a virtude individual é análoga à do Estado (*Rep.* 441c-442d). A doutrina da tripartição faz Platão superar a ideia socrática de unidade da virtude, centrada somente no conhecimento: a virtude baseia-se também nas diferenças naturais presentes na alma de cada indivíduo, fazendo surgir uma pluralidade de virtudes, ligadas às funções características das faculdades naturais, ou à combinação delas (COLLI, 2008, p. 110).

Logo, a justiça “não é uma quarta virtude associada a uma quarta função da alma e a uma quarta classe da cidade. Ela é tão somente a hierarquia natural das funções da alma e das funções da cidade” (MATTEÍ, 2010, p. 137). Nas palavras de Jaeger (1989, p. 557) a justiça no indivíduo representa 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 unidade a multiplicidade contraditória das suas forças internas”. Assim, “a Justiça só existe exteriormente, nas suas manifestações, enquanto existir interiormente, na sua raiz, ou seja, na alma” (REALE; ANTISERI, 2003, p. 164). A justiça não é mais uma ação, e sim uma virtude, um estado de alma (LISI, 2017a, p. 71-72). A demonstração de que cada um deve atuar segundo a natureza que lhe é própria concede a Platão suplantando a dicotomia entre lei e natureza, para estabelecer

na justiça a simetria hierarquicamente constituída das diferentes partes que compõe a alma e a Cidade, uma exigência consoante à natureza de ambas, harmonizadas por via educacional.

A justiça é a expressão máxima que a Ideia do Bem encontra na Cidade, o exato ajuste das necessidades espirituais e físicas dos indivíduos e da comunidade (ZELLER, 1968, p. 148), devido ao equilíbrio entre as classes pelo exercício exclusivo e hierarquizado das capacidades individuais. Se cada indivíduo e cada classe do Estado possui uma função própria, a *areté* que determina sua excelência e a mais nada se refere com tamanha perfeição (cf. *Rep.* 352d-353a, 433d), a justiça é a *areté* do Estado (GUTHRIE, 1994a, p. 127). Essa virtude, quando posta em prática, leva a uma vida estatal em que os cidadãos se localizam em uma harmônica escala de funções, e conduz a um Estado permeado pela justiça. A virtude unitária, que na fase juvenil se restringia ao mundo ideal, se divide na *República* e se converte em virtude política e humana, na qual cada cidadão busca a justiça com suas ações, ao ocupar no Estado a função que lhe é própria (COLLI, 2008, p. 124).

No âmbito individual, o conflito de motivações qualitativamente distintas que caracteriza o nexos das esferas racionais e apetitivas da conformação humana recebe na *República* um novo tratamento, com a doutrina da tripartição da alma, por meio da qual Platão acredita transcender o dualismo entre razão e desejos, que remete, por sua vez, à tradicional oposição entre filosofia e política. Com a inserção do elemento irascível, aduzido como *thymós* (ânimo, cólera, ira), Platão vislumbra a chave de um comportamento virtuoso que não é puramente racionalizado²²⁵, nem afeito a ceder facilmente ao império dos desejos, lhe sendo por vezes antagônico. A correta educação pode conduzir o *thymós* a se aliar com a “parte racional da alma, sendo convencido de que somente no governo da razão ele pode encontrar a genuína realização das suas necessidades (mas também neste caso trata-se de uma aliança precária e exposta continuamente ao perigo de uma *stásis* psíquica)” (VEGETTI, 2003, p. 22). A parte irascível da alma corresponde ao exército no quadro estatal, e bem lembra Koyré (1966, p. 127) que dependendo de como estiver moralmente instruída, a casta militar, aliando-se ou não ao estamento governamental, defenderá os cidadãos dos inimigos externos ou ela mesma se tornará a algoz da Cidade.

Desde que não esteja corrompida por uma má educação (*Rep.* 440a-441a), pois congrega “traços de ambas as outras partes da alma” (PAPPAS, 1995, p. 106), a capacidade de indignar-se constitui um expressivo aporte ao campo deliberativo da alma. Afirma Sócrates que “quando

²²⁵ Nas *Leis* Platão entende que a razão necessita de estímulos não inteiramente racionais, que guiados pela lei conduziriam a alma à virtude (*Leis*, 644d-645c).

as paixões forcem o homem contra a sua razão, ele se censura a si mesmo, se irrita com aquilo que, dentro de si, o força, e que, como se houvesse dois contendores em luta, a cólera se torna aliada da sua razão” (*Rep.* 440b). Nas palavras de Pappas,

a inclinação para a ira, se adequadamente adestrada, pode servir de poderosa energia motivacional na vida ética. Ao introduzir o ânimo naquilo que, de outra forma, seria simples dualismo entre razão e desejos, Platão oferece ao impulso racional uma estratégia de bom comportamento. Uma vez adestrada, a ira pode fazer valer a lei moral no interior da alma do indivíduo, pois enfrenta em força os apetites (PAPPAS, 1995, p. 107).

Com o hierárquico equilíbrio anímico-estatal, “o sacrifício da pulsão primária do abuso recíproco era compensado com a promessa de um bem-estar sólido, duradouro, harmonioso, não ameaçado pelos males, de outro modo inevitáveis, do *medo* universal e da *insaciabilidade* individual” (VEGETTI, 2012a, p. 116, grifos do autor), aduzidos no convencionalismo da noção de justiça apresentada por Gláucon. A *República* encerra uma proposta que faz convergir as esferas teóricas e concretas da organização psíquica e social, expondo na carga político-educacional que a compõe a integralização de um processo no qual racionalidade e existência mundana – inteligível e sensível – são elementos constitutivos de uma mesma realidade. Ora, a presença de um terceiro elemento na alma, que difere do racional e do concupiscível (*Rep.* 441a); e na Cidade, posicionado entre a turba inculta e os supremos magistrados, oportuniza a superação dos limites teóricos do intelectualismo socrático e, ao mesmo tempo, reafirma seus pressupostos elementares. Em sua abordagem política, Platão se vê obrigado a admitir que a virtude perpassava igualmente a porção cognoscitiva, a passional e a sensitiva da alma, de forma que na *Kallípolis* não apenas os filósofos seriam virtuosos, mas também os guerreiros e os homens comuns, cada um a seu modo. A virtude sobre-humana e mística do sábio no *Fédon* passa a alcançar os diversos tipos humanos que compõem a comunidade (COLLI, 2008, p. 103). De fato, o estreito paralelismo entre Cidade e indivíduo não pode estar amparado em outro postulado que não o ético: “os costumes de uma cidade vêm dos costumes dos cidadãos, isto equivale a dizer que para construir a cidade justa, não se deve mudar a cidade, mas os cidadãos, sendo a educação o único meio de reforma moral e política” (MATTÉI, 2010, p. 137). Na *República* a virtude continua intrinsecamente vinculada ao conhecimento, não de modo abstrato e inacessível, senão em consonância com o universo das relações humanas, para, por obra da educação, modelar “a cidade feliz, não tomando à parte um pequeno número, para os elevar a esse estado, mas a cidade inteira” (*Rep.* 420a-e; cf. *Leis*, 650b).

4 A ESSENCIALIDADE DO PROJETO POLÍTICO-EDUCACIONAL DA *REPÚBLICA*

“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 Gláucou, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano”.

(PLATÃO, *Rep.* 473c-d)

4.1 A *República* pode ser considerada uma utopia?

Na maioria das línguas o uso corrente do vocábulo utopia aponta para o anseio por algo inacessível, um despretenso desejo onírico, alheio às condições práticas referentes à sua concretização. Em contraposição a este sentido banalizado, podemos expor que a aspiração por um mundo melhor, passado ou futuro, existe em todas as épocas e nas mais variadas culturas. O primeiro registro do termo utopia ocorre, porém, apenas no século XVI com Thomas More na obra *De Optimo Reipublicae Statu deque Nova Insula Utopia*²²⁶ de 1516, espécie de romance filosófico – francamente inspirado na *República* e nas *Leis* – que descreve as condições de vida em uma ilha fictícia, na qual a propriedade privada e a intolerância religiosa foram abolidas. Esse neologismo, de substantivo próprio passa a caracterizar um adjetivo que designa de modo genérico não somente as iniciativas próximas ao intuito de More, tanto anteriores quanto posteriores, “mas também qualquer ideal social ou religioso de realização difícil ou impossível” (ABBAGNANO, 2007, p. 987). Obviamente, a proposta platônica de um Estado racionalmente constituído não escaparia de tal abordagem, de modo que a *República*, em que pese o núcleo normativo que configura as suas discussões político-educacionais e o fato de não reunir as características comuns ao gênero utópico (LISI, 2015, p. 55, 60), foi considerada uma obra que se ampara em categorias acentuadamente utópicas²²⁷. Em linhas gerais, se interpreta a *República* pelo viés de uma reflexão filosófica distante da realidade, empenhada em responder de maneira abstrata a problemas também abstratos, razão pela qual não fora capaz de apontar

²²⁶ *Sobre a Melhor das Repúblicas e a ilha de Utopia* (MORE, 1516/2004).

²²⁷ Cartledge (2004, p. 29), por exemplo, considera a *República* como a mais famosa “utopia imaginária” dos antigos gregos.

nenhuma solução para os problemas concretos das cidades gregas e, por conseguinte, não resolve questão alguma, em qualquer tempo ou lugar (CHÂTELET, 1978, p. 187).

Nas palavras de Brisson (2006, p. 01-02) há uma dupla dificuldade na atribuição do designativo utópico relativamente a Platão²²⁸. A primeira resulta do uso retrospectivo do vocábulo utopia, inexistente no âmbito da Grécia clássica, que impõe um juízo comparativo, estrutural e propositivo, entre a *Utopia* de More e o texto platônico. Este seria um caso bastante claro de anacronismo histórico, o nivelamento compulsório de circunstâncias teóricas heterogêneas que desconsidera as sutilezas contextuais de cada obra. A segunda advém de uma ambiguidade semântica. Do ponto de vista etimológico, o vocábulo utopia é formado pelo termo grego *topos*, “lugar”, acrescido da negação *ou-*, indicando uma cidade que não existe ou é inalcançável. Por outro lado, o elemento constitutivo inicial de utopia pode ser o advérbio grego *eu-*, “bom”, e por utopia entenderíamos a descrição de uma cidade boa, perfeita. No primeiro caso há uma abordagem crítica, o contraponto a um determinado estado de coisas, enquanto no segundo aparece uma elaboração programática. Na *República* Platão faz coincidir a crítica à realidade factual com a demarcação conceitual oriunda de uma purificação teórica, sem sucumbir ao fascínio de uma Urbe perfeita e, em si mesma, irrealizável.

Para Mannheim (1978, p. 169) é utópico todo estado de espírito incompatível com a realidade imediata, embora tal incongruência deva apresentar-se enquanto oposição deliberada, ou seja, são utópicas “aquelas orientações que transcendem a realidade quando, ao passarem para a prática, tendem a destruir, seja parcial ou completamente a ordem de coisas existente em determinada época”. Não há referência à plausibilidade da proposta (se é ou não exequível), apenas à necessidade da transfiguração absoluta de determinada conjuntura, uma proposição cuja radicalidade espera subverter a disposição social em vigor. Embora não liste Platão no rol de autores utópicos, é inequívoco que o conceito de utopia, do modo como Mannheim o configura, poderia ser aplicado ao projeto da *República*. É exatamente este sentido de utopia enquanto reforma drástica nas práticas e instituições políticas vigentes que Boeri (2017a, p. 17), Campos (2017, p. 30), Châtelet (1978, p. 187-188) e Vegetti (2012a, p. 132; 2012b, p. 262-268) utilizam para atribuir à *República* feições utópicas. Este é também o parecer de García-Borrón (1999, p. 09), que considera o designativo utópico aplicado à *República* justificável somente se referido às exigências ideais que impõe e não ao provável viés imaterial. Nas palavras de Châtelet (1978, p. 188), “a utopia não manifesta o desprezo pelo ser histórico do homem, ao contrário, revela o esforço para pôr fim a uma situação dramática de fato, apoiando-se em uma

²²⁸ Brisson se refere de modo mais específico às Leis, embora sua leitura seja plenamente extensível à *República*.

compreensão profunda dos acontecimentos passados e atuais, e que visa traçar as linhas fundamentais de um futuro”. Este seria o enfoque de Platão, qual seja, um projeto “utópico” em sentido alargado, que, com bases sólidas no campo social concreto, divisa um objetivo excelso, mas não menos crível enquanto horizonte normativo.

O conceito de utopia não possui em seu polissêmico cabedal de possíveis utilizações no âmbito da discussão política uma acepção própria que lhe seja inequívoca. Lisi (2006, p. 02) destaca três sentidos distintos para utopia, abarcando as diferenciações envolvidas em seu processo de evolução histórica: a) Um projeto crítico reformador, que ressalta a direta e efetiva aplicabilidade na realidade social e política; b) Um projeto sem intenções concretas, cujo traço distintivo está na impossibilidade de realização; c) A descrição de um estado de coisas perfeito, ou seja, um modelo. As definições sucintamente compendiadas por Lisi abrangem todos os planeamentos políticos, de matriz teórica ou eminentemente práticos, o que forçosamente nos obrigaria a perceber também a *República* e as *Leis* como genuínas utopias. Todavia, em sua análise dos textos platônicos, Lisi (2006, p. 04) trabalha com o conceito em uma acepção mais restrita, enquanto princípio regulador sem intenções concretas, para demonstrar acertadamente que o viés político de Platão não é utópico, pois descreve um projeto com clara aspiração à concretude, ao menos em seus traços essenciais²²⁹. A *República* poderia ser entendida como uma “hipótese de trabalho”, impulso para a ação política e crítica às instituições vigentes²³⁰. Destarte, foi por identificar na literalidade das suas propostas um conteúdo destoante de qualquer modelo de organização social, conhecida ou imaginável na prática, que a posteridade geralmente vinculou a *República* à ideia de uma intencionalidade utópica.

Quando aplicado à *República* o conceito de utopia pode ainda apresentar outra conotação, absurdamente negativa, qual seja, um totalitarismo mal disfarçado como planeamento teórico. A *Kallípolis* seria, ao invés de uma idealização inalcançável ou ingênua construção teórica, um plano arbitrário cuja imposição deveria ocorrer a despeito de todas as notórias incompatibilidades entre o “abstracionismo político” e a realidade social concreta. Derivamos este significado principalmente das interpretações que Popper (1974) e Russell (1920; 1967) fazem dos aspectos políticos da *República*. Não nos interessa neste momento examinar a fundo tal classe de críticas, tampouco apresentar-lhes resposta direta. Seria uma tarefa por demais dispendiosa e infrutífera. Cremos que toda a estruturação argumentativa da

²²⁹ Tendo em vista as imprecisões geradas pela ambiguidade do uso coloquial do termo e para tornar explícito o caminho argumentativo aqui desenvolvido, optamos por seguir a leitura de Lisi e considerar “utopia” sinônimo de um projeto incompatível com a realidade, e, como tal, não aplicável ao texto platônico.

²³⁰ Lisi deriva tal significação do texto de Devoto e Oli (1971).

presente tese, em maior ou menor grau, acaba por redarguir tais objeções em um aspecto bastante geral, inclusive com algumas referências explícitas. Entretanto, não podemos deixar de exibir, em largos traços, a concepção dos referidos autores acerca do planeamento platônico, em especial no que diz respeito ao pretenso *utopismo-totalitário*²³¹ que o caracterizaria. Adiantamos que a leitura *totalitária* congrega distintos desacertos interpretativos, ao considerar a *República* uma utopia, um devaneio, sendo seus enunciados proposições literais e com valoração prescritiva. A estes equívocos, focados em questões de ordem textual, soma-se uma forte tendência ao anacronismo.

Popper (1976) se refere à “utopia” platônica como um Estado totalitário, racista²³² e anti-igualitário, precursor do totalitarismo moderno²³³. Aduz serem as asserções platônicas parte de uma “mecânica utópica”, à qual contrapõe uma “mecânica gradual”, único processo racionalizado de transformação social (POPPER, 1976, p. 172). O pensador político de índole utópica enseja alcançar o Estado ideal com base em um projeto monolítico de sociedade, de transfiguração integral, por meio de forte centralização das instâncias de comando, iniciativa passível de conduzir à ditadura. A “mecânica utópica” prescinde da avaliação dos aportes materiais, das minúcias sócio-políticas que compõe a riqueza dos planos sociais historicamente constituídos, pretendendo purificá-los de um só golpe. “Tanto Platão quanto Marx sonharam com uma revolução apocalíptica que transfiguraria radicalmente todo o mundo social” (POPPER, 1976, p. 180). O grande perigo da proposta platônica estaria, de acordo com este raciocínio, no fato de pretender seu devaneio político total e sumariamente efetivado. Em outros termos, seria na discricionária sobreposição de preceitos absolutos à realidade concreta em sua contingencialidade que Platão revelaria a verdadeira face da sua doutrina política.

Em Platão o critério da moralidade é o interesse do estado. A moralidade nada mais é do que higiene política. Eis a teoria coletivista, tribal, totalitária da moralidade: “É bom o que é do interesse de meu grupo, ou de minha tribo, ou de meu estado”. Fácil é ver o que implicava essa moralidade nas relações internacionais: que o próprio estado nunca pode estar errado em qualquer de suas ações, enquanto for forte; que o estado tem o direito não só de praticar a violência para com seus cidadãos, desde que isso leve a um acréscimo de sua força, mas também de atacar outros estados, contanto que o faça sem enfraquecer-se (POPPER, 1974, p. 122).

²³¹ Aqui o conceito de utopia se refere mais ao perigo que representaria a sua efetivação do que propriamente ao caráter pouco realista da sua estrutura teórica.

²³² Uma análise elucidativa do “racismo platônico” pode ser encontrada em Klosko (2006, p. 156-161).

²³³ É bem verdade que por meio de uma leitura distorcida o nazismo se apropria do pensamento político de Platão, tendência observável no programa do Partido Nazista apresentado por Feder em 1927 (apud LISI, 2017a, p. 95-96; apud VEGETTI, 2012b, p. 124): “a vontade da forma, a vontade de libertar-se do caos, de repor a ordem no mundo saído da ruína e de governar a ordem como guardiões no mais alto sentido platônico: eis a tarefa imensa que o nacional-socialismo se atribuiu como objetivo”. Para um panorama sucinto e esclarecedor da delirante “usurpação nazi de Platão” ver o texto de Vegetti (2012b, p. 124-141).

A abordagem de Popper expressa uma leitura assaz tendenciosa, diríamos tacanha, que subverte o conteúdo explícito da *República* ou qualquer significação textual plausível, ao supor o Estado platônico à feição da moral trasimaqueana, concebendo a força como legitimadora da justiça, princípio rechaçado em sua totalidade no Livro I. Ainda mais absurdo seria entender que na *Kallípolis* existiria a “exploração das classes trabalhadoras pelas classes superiores”, ainda que cerceada por uma manobra artilosa com a limitação do acesso à riqueza por parte dos guardiões: “devemos notar que mesmo a tendência a restringir a exploração dos privilégios de classe é um ingrediente bem comum ao totalitarismo” (POPPER, 1974, p. 123). Platão, ao contrário, considera a felicidade individual idêntica ao bem-estar coletivo, não restando aos guardiões grandes privilégios senão a total dedicação aos interesses da Cidade. Paviani (2003, p. 31) reitera que a diferença de classe está centrada muito mais na função do que nos privilégios intrínsecos, tanto que as vantagens e desvantagens de uma classe no tocante a outra se compensam mutuamente. Não se trata de eliminar a individualidade frente aos anseios da organização estatal, mas harmonizar ambas as esferas e assim resgatar o princípio originário da vida na *pólis*.

Ao radicalismo característico do viés utópico, do qual Platão seria o grande paradigma, se soma, no entendimento de Popper, o perigoso esteticismo platônico, a busca por uma configuração estatal perfeita, mais bem referida como a fantasia da beleza absoluta, vertida irremediavelmente em totalitarismo. Nesse ponto da sua análise, Popper se opõe ao que lhe parecia a arte política de Platão, concebida como amor à beleza e que visaria moldar a cidade por via autocrática. “A política, reclamo, deve sustentar princípios igualitários e individualistas; sonhos de beleza devem submeter-se à necessidade de auxiliar os homens aflitos, os homens que sofrem injustiças, e à necessidade de construir instituições que sirvam a esses objetivos” (POPPER, 1976, p. 181). Popper busca identificar em Platão o primeiro totalitário, o protótipo de todo autoritarismo, mesmo que para isso seja necessário manter uma leitura hermética, literal, descontextualizada e anacrônica da *República*²³⁴.

Sempre nos causou surpresa que uma figura do vulto intelectual do filósofo austríaco pudesse redigir um tratado em tal medida panfletário e pouco rigoroso quanto “*A sociedade aberta e seus inimigos*”, e para tanto violentar as normas mais básicas da hermenêutica ao jogar por terra séculos de tradição interpretativa, precipitando Platão na vala comum do pensamento totalitário. Para Schmied-Kowarzik (2003, p. 67), Popper não alcança compreender

²³⁴ A impressão que se tem na leitura do texto popperiano é que se não fosse por Platão o mundo seria, desde o século IV a.C., uma imensa e feliz democracia liberal.

adequadamente a filosofia platônica porque não a encara “filosoficamente”. Talvez esta seja a explicação mais simples e elucidativa no que diz respeito às generalizações e desacertos da exposição popperiana, incapazes de fazer justiça às sutilezas de Platão. Com efeito, o “emocional ataque de Popper” (GÖRGEMANNS, 2010, p. 144), nos coloca diante de uma reprimenda que não se refere em específico a Platão, ao contrário, verte uma crítica tão genérica e abstrata a ponto de abarcar em um lamento sincero, e ao mesmo tempo loquaz denúncia, todas as agruras humanas ao longo da história. Platão é apenas o alvo para qual converge a ânsia premente de purgar o sofrimento vivido e observado por Popper na hecatombe das Grandes Guerras²³⁵ e a angústia por um futuro pouco promissor, com o deslocamento das beligerâncias para o campo ideológico, no embate entre o bloco comunista e as democracias ocidentais. Ademais, a visão de justiça liberal que Popper defende, “igualitária e individualista”, como contraponto à justiça estatizada e coletivista da *Kallípolis*, nos parece, em meio às contradições ainda presentes no século XXI – brutais índices de desigualdade social, corrupção, racismo, misoginia, xenofobia, obscurantismo, homofobia e proselitismo religioso – tão idílica e irrealizável quanto qualquer utopia²³⁶. Platão está totalmente isento da idolatria do Estado e, na mesma medida, se afasta de uma simples elucubração anódina, sua preocupação não é o Estado, mas o homem, sempre integrado ao meio social, por isso toda a sua construção teórica se fundamenta na busca pela definição dos princípios de uma *pólis* justa (KOYRÉ, 1966, p. 123). Para Pereira Filho (2015, p. 131) o Estado da *República* não é, de antemão, um regime totalitário, “na verdade, pelas críticas apresentadas a todos os regimes, o que menos parece importar, naquele momento, seria o modelo de Estado, pois o objetivo perseguido é o estabelecimento da sociedade justa, onde, presume-se, a liberdade também seja elemento componente”.

Por seu turno, Russell (1967, p. 138) julga que a *República*, texto de intenções antiliberais, “ao contrário das Utopias modernas, talvez se destinasse a ser verdadeiramente fundada”. E, caso assim sucedesse, seria uma Cidade tão frugal e espiritualmente árida quanto

²³⁵ Dezesesseis membros da família de Popper morreram por causa do terror nazista (MILLER, 2008, p. 11)

²³⁶ O vínculo que Popper estabelece entre o indizível horror nazista e as arbitrariedades do socialismo real com a literalização e exacerbação das propostas platônicas, acaba por tornar sua leitura extremamente sectária. Poderíamos questionar, por exemplo, qual era a opinião de “Sir” Karl Popper (agraciado em 1964 com o título de Cavaleiro pela Rainha Elizabeth II) sobre o eurocentrismo racista e violento do imperialismo Britânico na Índia, a julgar pelas reiteradas menções positivas ao imperialismo ateniense, inclusive com a relativização da brutal incursão ateniense na Ilha de Melos (ver nota 186). Mesmo correndo o risco de sermos demasiado injustos com Popper, podemos julgar suas asserções políticas (que em nada invalidam suas vultuosas contribuições filosóficas) a visão de um indivíduo privilegiado, nascido na Áustria oriundo de uma proeminente família judaica secularizada (MILLER, 2008, p. 10), que toma a própria biografia como parâmetro de uma análise parcial e romantizada da realidade.

a belicosa Esparta (RUSSELL, 1967, p. 127). Tal argumentação faz parecer que toda a composição do diálogo era um subterfúgio orquestrado para esconder intenções obscuras: “Platão possuía a arte de disfarçar de tal modo as sugestões antiliberais, que enganou as épocas futuras, as quais admiraram a *República* sem jamais perceber o que continham suas propostas” (RUSSELL, 1967, p. 123). As considerações de Russell apresentam os mesmos equívocos de Popper, sobretudo o marcante anacronismo e literalismo com que encaram as asserções platônicas.

Russell, declara a linha hermenêutica questionável e tendenciosa que adota quando se refere a Platão: “pretendo compreendê-lo, mas tratá-lo de maneira tão pouco reverente como se ele fosse um *inglês ou americano contemporâneo partidário do totalitarismo*²³⁷” (RUSSELL, 1967, p. 123, grifos nossos). Este procedimento é facilmente identificado no seu texto: “duas questões gerais surgem ao confrontar-se Platão com as ideias modernas. A primeira é: existe uma ‘sabedoria’? A segunda é: supondo-se que exista, poder-se-á elaborar uma constituição que lhe dê poder político?” (RUSSELL, 1967, p. 124). Estas seriam, sem dúvida, indagações fundamentais para qualquer proposição contemporânea que reivindicasse um conceito absoluto de “sabedoria” e tencionasse atribuir-lhe arbitrariamente a preponderância no acesso ao poder²³⁸, mas soam descabidas quando aplicadas ao contexto intelectual e sócio-histórico grego e em especial ao raciocínio platônico, constituído por via dialética, com significativas bases metafísicas. A *República* não é um plano de governo para os Estados contemporâneos, é um modelo que surge como crítica racional ao panorama político grego do século IV a.C., com todas as limitações históricas e teórico-metodológicas que lhes são inerentes. Platão não teve contato com os conceitos de totalitarismo, liberalismo, individualismo ou mesmo com o conceito moderno de democracia. Logo, qualquer crítica que lhe seja direcionada, desde que fundamentada em algum destes conceitos, é uma crítica a toda tradição pré-moderna ou pré-liberal. Por conseguinte, a ideia do totalitarismo platônico aparece como uma deformação hermenêutica baseada em anacronismos e abordagens que pretendem uma interpretação *ad litteram*.

²³⁷ Identificamos três problemas neste postulado russelliano: 1) O gritante anacronismo, tratar Platão como um “contemporâneo partidário do totalitarismo”; 2) Anglo-americanismo, o diálogo com um Platão “contemporaneizado” era possível apenas se ele fosse inglês ou americano; 3) Diretamente ligado às anteriores está certo dogmatismo, na contraposição entre as equivocadas concepções antidemocráticas de Platão e a contemporânea democracia liberal anglo-americana, única opção politicamente válida, daí a reiterada comparação da classe dos guardiões ao partido comunista da URSS (RUSSELL, 1920, p. 30; 1967, p. 127).

²³⁸ Vide as teocracias ainda imperantes em vários países e a atuação das bancadas evangélicas no Congresso Nacional.

Uma reação à ideia do “totalitarismo platônico” foi a tentativa de relativizar ou mesmo subverter o sentido das proposições da *República*, considerando-as fruto de uma argumentação irônica²³⁹ ou apolítica. Sob o viés da hermenêutica irônica, a *República* não estaria ligada a qualquer pretensão factível, mostrando-se um projeto utópico que se auto-refuta. Tal abordagem foi inaugurada por Strauss (2006, p. 200) e sustenta que a *República* revela “qual é o caráter que deve ter a cidade para satisfazer as necessidades mais elevadas do homem. Ao permitir-nos entender que a cidade constituída de acordo com esta exigência não é possível, nos permite entender os limites essenciais, a natureza, da cidade”. Strauss, pela primeira vez na história da crítica, julga que Platão não desejava ver edificada sua *pólis* ideal, seja em efetivo ou na demarcação aproximada dos pressupostos fundamentais. Isso afasta o filósofo de qualquer propensão totalitária, ao mesmo tempo em que o torna um autor de pouca relevância fora do âmbito estritamente filosófico. Para Vegetti (2012a, p. 131) a interpretação irônica contraria qualquer regra historiográfica de leitura dos textos platônicos, sendo o resultado do choque entre tendências “liberais e anticomunitaristas” e o receio de rechaçar a autoridade platônica, cujo corolário se expressa na tendência “a absolver Platão de si mesmo toda a vez que não professara *seriamente* as doutrinas expostas na *República*”. Em uma acepção semelhante, Lisi (2017b, p. 05) se refere aos “defensores liberais e democráticos do divino Platão”, que se viram conduzidos a relativizar com diversas estratégias o encômio que o pensador ateniense faz do seu planejamento estatal.

Julgamos a hermenêutica “irônica” uma saída inviável, primeiro porque esvazia a reflexão política da *República*, tornando suas propostas sem sentido, e segundo porque incorre em uma *petitio principii*, que consiste em decidir o que não pode ser genuinamente platônico e, por consequência, deve ser considerado fruto de um “mascaramento irônico” (VEGETTI, 2012a, p. 90). Em suma, a leitura irônica pretende absurdamente “desplatonizar” a *República*, para fazer dela um texto mais palatável ao gosto contemporâneo. Afinal, que justificativa Platão teria para apresentar enunciados em flagrante oposição aos usos comuns de Atenas e com isso verter pesados ataques à democracia, com o intuito de velar uma mensagem esotérica de feições apolíticas? Nos parece mais sensato imaginar, ao contrário, que as demais considerações de Platão estão figurativamente a serviço da consolidação de pressupostos de ordem político-educacional, sob pena de transformarmos Platão em um filósofo anódino.

Strauss, ao pretender uma defesa de Platão, incorre no mesmo equívoco de Popper, qual seja, negligenciar as implicações da gigantesca distância temporal entre a *Grécia* clássica e o

²³⁹ Abordamos sucintamente a questão da abordagem “irônica” no Capítulo I, p. 28-29.

mundo contemporâneo, dissociando, conforme adverte Bambrough (apud VEGETTI, 2012b, p. 190), filosofia e história, a ponto de “desfigurar” Platão mais do que o fizeram seus críticos. Se Popper e Russell julgam e condenam Platão a partir de um conceito anacrônico de totalitarismo, Strauss, no caminho oposto, faz dele, ao invés de um autor atemporal, um filósofo extemporâneo, cujo pensamento político não responde, e nem pretende responder, a horizonte algum. Ambos os extremos acabam por superestimar a argumentação platônica mediante abordagens literais, como se o autor tivesse total clareza sobre seus escritos, a ponto de redigir um projeto totalitário minuciosamente estabelecido em vários níveis textuais, ou, em contrapartida, estabelecer uma longa reflexão política de índole irônica, cuja intencionalidade sequer é política e nega o que foi textualmente dito. Sem dúvida, há ironia na *República*, bem como há idealismo, enunciados mais ou menos concretos, propostas arbitrárias e aspirações essenciais, todas perfeitamente articuláveis do ponto de vista interno da construção argumentativa, desde que não sejam percebidas de modo literal, para afirmá-las ou negá-las enquanto concepções cabais de Platão.

Encontramos também a recusa do valor político da *República*, restrito a seções específicas da obra ou subordinado à projeção metafórica da disposição interna do indivíduo. Essa interpretação, em linhas gerais, deriva da tendência a separar a discussão ética do domínio político e guarda para seus defensores uma dupla vantagem, “refutar definitivamente Popper, mostrando que a sua tese requisitória se dirigia a um Platão político inexistente; e libertar Platão do vestígio embaraçoso de um radicalismo político que o torna estranho ao âmago tranquilizador do pensamento liberal-democrata” (VEGETTI, 2012b, p. 231). Contra tais leituras podemos reafirmar que Platão se movia em um plano amplo, que atualmente chamaríamos de social, no qual toda a atividade da alma dada conforme a virtude já alcançava uma dimensão coletiva (SANCHES DE LA TORRE 2000, p. 106). Logo, a constituição de cada Estado depende do caráter dos seus habitantes e em especial dos que o irão governar. Quantas forem as formas de governo, igualmente serão os tipos de alma correspondentes, “ou julgas que elas nasceram do carvalho e da rocha, e não dos costumes civis, que arrastam tudo para o lado para que pendem?” (*Rep.* 544d-e; cf. *Rep.* 445c; *Leis*, 803a). O estreito paralelismo de alma e Cidade invalida a ótica metafórica do raciocínio político como simples espelho do ordenamento psíquico, pois são intrinsecamente correlatas e interdependentes. Nesse ponto, discordamos de Jaeger (1989, p. 518), para quem o Estado da *República* “não tem outra função senão apresentar-nos a ‘imagem reflexa ampliada’ da alma e da sua estrutura respectiva”. Em uma acepção próxima da que defendemos, Koyré sustenta que

a cidade não é um conjunto de indivíduos, mas forma uma unidade real, um organismo *espiritual*, e daí que entre sua constituição, sua estrutura e a do homem exista uma analogia que faz da primeira um *ánthropos* de grande escala, e do segundo uma autêntica *politéia* em miniatura, de modo que, como esta analogia repousa sobre uma mútua dependência, é impossível estudar o homem sem estudar, ao mesmo tempo, a cidade da que faz parte (KOYRÉ, 1966, p. 123, grifos do autor).

Ora, o Estado é uma expansão do indivíduo, e isso tem um grande significado do ponto de vista moral: a virtude do indivíduo é a virtude do Estado, moral e política coincidem (COLLI, 2008, p. 110). Portanto, uma Cidade de índole justa depende da presença de cidadãos virtuosos: “o cidadão e a *pólis* formam-se e determinam-se conjuntamente” (PAVIANI, 2002, p. 56; 2008, p. 23). Acerca do tema principal da *República*, se moral ou político, isto é, se persegue a determinação do conceito de justiça ou tem por mote o esboço da Cidade ideal, Boeri (2017a, p. 11), Koyré (1966, p. 122), Nettleship (1922, p. 05) e Taylor (1955, p. 265; 2005, p. 77) identificam uma questão desnecessária, um verdadeiro contrassenso, já que pressupõe o divórcio entre moral e política, impensável para os gregos e em especial no tocante ao raciocínio platônico. O marco da analogia entre alma e Estado, talvez o fundamento ontológico de toda a construção platônica (LISI, 2006, p. 22), indica que a justiça está prefigurada na alma do indivíduo enquanto diretriz normativa para o campo político. Não se trata de uma representação metafórica, senão da identidade da alma com a realidade suprassensível, a delimitação de um vínculo estabelecido por via dialética. É necessário levarmos em conta que o controverso argumento final do Livro IX (*Rep.* 592b) não indica que a *República* direcione seus esforços apenas para o âmbito ético, da formação individual e cultivo da alma, mas alude à indelével relação entre alma e Estado. Se a *Kallípolis* pode existir também na alma do indivíduo e lhe servir como norma permanente, a dimensão política está em primeiro plano, tanto do ponto de vista teórico quanto prático (LISI, 2010, p. 61).

Parece-nos incontestado que Platão não compartilha da distinção entre o âmbito normativo da ética e a política enquanto esfera efetiva da ação humana: não era tão óbvia a expectativa de ver surgir uma verdadeira organização política na qual as qualidades morais dos seus governantes fossem algo irrelevante (BOERI, 2017a, p. 11). O pensamento grego clássico não diferencia os problemas oriundos da conduta individual e os problemas de fundo sociopolítico (CHÂTELET, 1973, p. 46). É justamente este raciocínio que permite a Platão conceber a analogia entre Estado e indivíduo e a existência de uma justiça comum que perpassa a ambos. Seria oportuno compreender no delineamento teórico de uma Cidade enquanto consubstanciação verossímil do ideal de justiça, o meio de fomentar a ação justa individual

consoante às práticas e vivências sociais, em vez de presumir toda a diligência da exposição política do diálogo com a função de mero adendo argumentativo.

A interpretação distorcida do plano político-educacional de Platão cindido das questões materiais próprias do contexto grego não surge senão de uma análise parcial e superficial dos seus escritos, negligenciando a multiplicidade de elementos que os constituem. Parte da crítica parece ignorar deliberadamente o significado da ordem dialética na construção textual platônica, a relação que os *Diálogos* mantêm entre si e o marco teórico e contextual mais amplo a que se vinculam. Indício da grande relevância no que concerne à materialidade dos ideais da *República* está no testemunho geral da *Carta VII*²⁴⁰: um homem que estava tão próximo dos acontecimentos políticos do seu tempo e que aspirava com tamanha tenacidade à ação prática, não despenderia vinte anos de trabalho para trazer à lume uma obra utópica, baseada em concepções puramente abstratas (COLLI, 2008, p. 100).

Se considerássemos a *República* e as suas aspirações por um Estado ideal como mero utopismo, forçosamente seríamos obrigados a compreender o plano estatal elaborado nas *Leis* também como uma utopia, o que significaria desconsiderar o impulso ético-político inicial da filosofia platônica e a estreita ligação entre os seus escritos e o contexto em que foram redigidos. Tampouco se pode afirmar que as *Leis* são uma obra “corretiva”, que visaria preencher com prescrições minuciosas as lacunas deixadas pela argumentação abstrata da *República*. Platão nunca abandonou a ideia de realizar seu Estado ideal: as *Leis* formam uma instância distinta de um raciocínio político-educacional mais amplo. Na concepção de Colli (2008, p. 159), esta obra não abandona as exigências ideais, mas destaca a mudança na relação entre real e ideal: na *República* a realidade seria subjugada pelo ideal, enquanto nas *Leis* o ideal é aceito na medida em que pode coexistir com a realidade histórica. O equívoco de Colli está em não perceber que na *República* a realidade está pressuposta na plausibilidade do Estado ideal como aproximação, nesses termos, as *Leis* possuem a mesma função, qual seja, a de apresentar um modelo normativo que permite a reforma da Cidade dentro das limitações da realidade histórica.

Apesar de evidentes dessemelhanças entre as duas obras, não existem diferenças marcantes baseadas em uma evolução do pensamento político de Platão, na medida em que o aspecto fundamental da *República* é mantido; a não ser, talvez, pelo fato de que as *Leis* trariam uma proposta mais objetivamente minuciosa, mesmo assim não plenamente realizável. Não restam dúvidas de que as *Leis* carregam uma proposta político-educacional menos incisiva,

²⁴⁰ Uma objeção quanto ao enfoque político de Platão sugere que, com exceção da *Carta VII*, cuja autenticidade ainda gera discussão, não há nos *Diálogos* indícios cabais de interesse político. Consideramos esta hipótese descabida, como demonstra o esforço teórico que empreendemos nos capítulos anteriores.

embora ainda mantenham um caráter normativo. A aceção de que nas *Leis* ocorre a renúncia às exigências ideais em nome de uma abordagem realista, com a mudança do governo dos sábios para um regime político misto, que teve e continua tendo adeptos, não faz justiça à obra (BRISSON; PRADEAU, 2012, p. 13). Se não existem diferenças essenciais entre ambos os projetos de Estado, mas apenas uma “gradação de idealidade”, inserida em uma configuração ampla de pensamento, podemos inferir que nas *Leis* Platão não havia se resignado, pela força dos acontecimentos, a buscar o desenvolvimento de um projeto peremptoriamente factível, seja mediante à negação ou arrefecimento das suas ambições políticas ideais.

Não obstante ao fato de se estabelecer na forma de um arranjo político-educacional bastante inespecífico a respeito dos detalhes que assegurariam a efetivação do Estado ideal, o esforço intelectual substanciado na *República* possui um valor muito além de um simples esboço teórico. Platão constitui suas reflexões atento ao ambiente de crise enfrentado pela *pólis*, caracterizando não o sonho imaterial e carregado de lirismo do Estado perfeito, senão uma relevante contribuição para o vivo debate sobre o futuro da sociedade grega (PAPPAS, 1995, p. 20). As concepções políticas de Platão são fruto de uma meticulosa observação da realidade de seu tempo e da insatisfação por ela inspirada, da discordância em relação às teorias políticas correntes e, sobretudo, da busca pela verdade a qual devotou sua vida, materializada no combate ao plano ideológico e prático da tirania²⁴¹ (LISI, 2017a, p. 29). Platão teria um intuito precípuo, expresso em uma dupla perspectiva: a) No embate com o subjetivismo exacerbado que redundava em imoralismo político próprio da sofística, com vistas a substituí-lo por um padrão formativo que garantisse chancela filosófica à educação dos dirigentes, esteio para o profícuo governo da *pólis*. b) No estabelecimento de um contraponto teórico aos protótipos constitucionais com os quais conviveu e considerava falhos em vários níveis, na esperança de ver triunfar um Estado de índole justa. Logo, seria na afirmação da dicotomia entre a teorização de uma arte política superior e a realidade política historicamente consolidada que a ideia da *República* como mero utopismo, bosquejo irônico ou provável arquétipo para os Estados totalitários se ampara.

²⁴¹ Suárez-Iñiguez (1996, p. 106-107) aponta a contradição entre a condenação da tirania na *República*, *Político* e *Carta VII*, e a afirmação presente nas *Leis* de que da tirania “poderia surgir a melhor cidade”, desde que um tirano moderado fosse acompanhado por um legislador excelente (*Leis*, 709e-710e). Nos parece, ao contrário, em uma aceção ainda carente de aprofundamento, que estamos diante de uma reafirmação do governo da sabedoria. Devido à dificuldade de coalizão entre poder e conhecimento em um único indivíduo, a parceria de um tirano benevolente e moderado com um legislador sábio talvez seja, no plano histórico, a forma aproximada do governo da razão, algo que, indiretamente, o próprio Suárez-Iñiguez (1996, p. 107) acaba por assentir quando elenca as condições inerentes à melhor forma de governo proposta de modo geral por Platão: um número restrito de governantes virtuosos e capazes de infundir a virtude nos cidadãos e que governassem pautados no saber ou na ciência mais do que na lei, mas sem se oporem a ela. Portanto, não haveria nas *Leis* uma contradição, mas um desdobramento das proposições pregressas, sendo a tirania ali apresentada totalmente distinta da vertente condenada nos textos anteriores.

4.1.1 A Cidade sã ou a verdadeira utopia platônica

Se quiséssemos buscar em Platão uma descrição genuinamente utópica, teríamos que atentar para a cidade sã, construção idílica e semi-mítica (ADAM, 1963, p. 93) apresentada no Livro II (*Rep.* 369b-372e). Esta era a verdadeira utopia da *República*, desejável em si mesma, embora inalcançável enquanto horizonte real ou mesmo referência teórica. Quando instado a demonstrar que a justiça era, em si e por si mesma preferível à injustiça, Sócrates percebe que tal empresa era inviável analisando-se condutas individuais, posto que a justiça pertencia também às coletividades (*Rep.* 368e). A solução que encontra é buscar na formação da cidade a gênese da justiça e da injustiça: “fundemos em imaginação uma cidade. Serão, ao que parece, as nossas necessidades que hão de fundá-la” (*Rep.* 369a-c).

As carências primárias a que o homem se vê constringido são alimentação, habitação e vestuário, mas também o usufruto de uma série de utensílios e ferramentas. Obrigações em maior número do que alguém, por si mesmo, poderia dar conta. Quando vertida em incumbência de apenas um indivíduo, a tarefa de aplacar tais necessidades seria demasiado laboriosa e dificilmente realizada a contento, posto que exigiria múltiplas habilidades. Por conseguinte, o princípio basilar dos agrupamentos humanos repousa “no fato de cada um de nós não ser autossuficiente, mas sim necessitado de muita coisa” (*Rep.* 369b). A tendência à vida comunitária seria um influxo natural e não o resultado de mero convencionalismo. A comunidade sobrevive pela satisfação das necessidades vitais, baseada no enfoque social dado ao trabalho individualizado. Logo, o trabalho de cada cidadão, limitado a uma tarefa especializada, garante a saciedade de todas as carências, mediante à colaboração mútua. As diferenças naturais que impelem os cidadãos à respectiva ocupação, nesse contexto, tendem paradoxalmente a efetivar a igualdade, dada a importância equivalente de todas as funções: ofícios distintos irmanados na consecução de objetivos comuns. “Cada um de nós não nasceu igual a outro, mas com naturezas diferentes, cada um para a execução de sua tarefa”, de modo que “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” (*Rep.* 370b-c). A premência da divisão especializada do trabalho retoma e aprofunda uma ideia do Livro I, sobre a função de cada coisa ser aquilo que ela executa com exclusividade ou com maior eficiência (*Rep.* 352d-353a); ao passo que antecipa o princípio da divisão funcional e ordenamento hierárquico das três classes constitutivas do estado, presentes nos Livros posteriores.

A nova Cidade, oriunda da pragmática solidariedade característica das comunidades humanas, comportaria grande número de artesãos, produtores e comerciantes. Cada profissional

produziria para todos os demais cidadãos, sem distinção alguma, recebendo em contrapartida o estritamente vital para a subsistência (MACERI, 2009, p. 167). Todos trabalhariam no limite das suas forças e aptidões, em troca do justo “quinhão do que era comunitariamente produzido” (DALA SANTA, 2013, p. 46). A felicidade dos habitantes da cidade originária seria proporcional à moderação da conduta e temperança dos costumes. Não haveria trabalho nem ócio em demasia, tampouco abundância e desperdício para alguns e miséria e indigência para outros.

Alimentar-se-ão com farinha preparada, uma com cevada, outra com trigo, esta cozida, e aquela amassada; com isso farão uma boa massa e pães, que serão servidos em juncos ou em folhas limpas, reclinar-se-ão em leitos de folhagem de alegre-campo e mirto; banquetear-se-ão, eles e os filhos, bebendo por cima vinho, coroados de flores, e cantando hinos aos deuses, num agradável convívio uns com os outros, sem terem filhos acima da proporção dos seus haveres, com receio da penúria ou da guerra [...]. E assim passarão a vida em paz e com saúde, morrerão velhos, como é natural, e transmitirão aos seus descendentes uma vida da mesma qualidade (*Rep.* 372b-d).

Este bucólico paraíso, marcado pela simplicidade e autenticidade, estaria imune a boa parte das desavenças sociais, posto que “nas comunidades primitivas, pequenas e culturalmente simples, não há conflito entre dever moral e interesse particular” (GUTHRIE, 1994a, p. 115). Contudo, tal modelo estatal era impraticável em um contexto de elevado grau de sofisticação, e Gláucon o designa “uma cidade de porcos” (*Rep.* 372d), grosseiramente dissemelhante de “qualquer comunidade civilizada em que ele gostaria de viver” (PAPPAS, 1995, p. 81), “um mundo primitivo e regressivo” (VEGETTI, 2003, p. 21). Se a austeridade desta que era a verdadeira Cidade, descrita “como uma coisa sã” (*Rep.* 372d), não bastava para os homens de gosto mais refinado, Sócrates consente em inserir iguarias e adornos variados, “ouro, marfim e preciosidades desta espécie” (*Rep.* 373a). A Cidade, outrora simples, se vê repleta de humores e ostentação, o afã pela riqueza e a *pleonexia* desencadeiam um inevitável processo de degeneração. Nos parece que aqui Platão pretende identificar o embrião da desigualdade no seio da *pólis*. Quando o foco dos esforços coletivos deixa de estar centrado na produção de bens elementares e se volta para demandas menos autênticas, o luxo se converte em urgência e a Cidade cresce em completa desordem. Paulatinamente dois grupos tomam forma e se apartam até o mais cabal distanciamento: os consumidores do luxo e da extravagância e os responsáveis pela produção, não raro aliados da satisfação de necessidades vitais.

Existiriam, pois, três Cidades descritas na *República*²⁴². A primeira era a Cidade sã (*Rep.* 369b-372e), um paraíso utópico que Platão resgata de um passado idealizado, quase mítico, de igualdade absoluta, paz e harmonia. A romântica construção de um éden primitivo, semelhante em determinados aspectos à idade de ouro sob os auspícios de Cronos (*Pol.* 269c-274e; *Leis*, 713e-714a), concede a Platão a chance de purgar seu raciocínio político de qualquer possível tendência “utópica”.

Esta passagem é uma advertência contra a leitura errada da *República*, como se ela fosse pura fantasia. Na medida em que as utopias descrevem as comunidades mais perfeitas que é possível, a *República* reconhece e resiste à tentação da utopia; seria agradável fantasiar acerca da comunidade perfeita, mas a murmuração de Gláucon contra a austeridade desta comunidade mostra que tais devaneios nunca teriam frutos (PAPPAS, 1995, p. 82).

A ingênua perfeição da Cidade sã, por não comportar os elementos humanos mais complexos, as contradições e conflitos inerentes às urbes “civilizadas”, se mostra um objeto de estudo pouco efetivo para concretizar o esforço de encontrar a essência da justiça. Nas palavras de Pappas (1995, p. 82) “a justiça não aparece, talvez, de uma forma tão clara, a menos que tenha a oportunidade de entrar em contraste com a injustiça, possível numa cidade mais complexa”. Se no viés platônico somente o conhecimento garante a posse efetiva da virtude, o caráter espontâneo da Cidade sã, quase imersa na natureza, ao prescindir de chancela racional, estava aquém das deliberações éticas e político-educacionais da *República*.

Por outro lado, Melling (1991, p. 121) defende ser a “*pólis* básica” a que melhor encarna o ideal moral de Platão. Este autor sugere que se imagine uma comunidade formada inteiramente por filósofos, homens e mulheres, vivendo na mais completa simplicidade, sem interesse na aquisição de riquezas ou em uma vida de prazeres sensuais, por terem “alcançado a intuição do reino inteligível”. Desde que supridas as necessidades básicas de sobrevivência, os filósofos não almejavam mais nada senão “manter e renovar continuamente sua consciência do mundo inteligível, do mundo das ideias” (MELLING, 1991, p. 122). Há, porém, uma objeção explícita à hipótese de Melling: quem trabalharia para fornecer o sustento aos filósofos? Não podemos conjecturar que os próprios filósofos iriam se dispor aos ofícios braçais. Nada estaria em maior desalinho com as ideias políticas de Platão, mesmo se, como aduz Melling (1991, p. 122), não houvesse necessidade de qualquer sistema de governo. Isso seria subverter

²⁴² Apresentadas aqui não na ordem em que aparecem na obra, mas atreladas ao raciocínio platônico que visa resgatar a unidade social perdida na cidade sofisticada, sem desprezar o desenvolvimento intelectual que a acompanhou, para dar vazão a uma comunidade na qual a razão seria a via de apaziguamento social e não uma ferramenta de recrudescimento das desigualdades.

um princípio basilar da Cidade sã, e também da *Kallípolis*, qual seja, o da especialização funcional baseada em predisposições naturais, a menos que Platão tivesse em mente uma sociedade escravocrata, algo igualmente inverossímil. Sob a égide das ocupações prosaicas, voltadas para mera subsistência, não haveria filosofia, carente de momentos de ócio, de ruptura com cotidiano²⁴³ (MATTÉI, 2010, p. 33). A vida tranquila e dedicada à extenuante luta pela existência não permite a ascese intelectual da qual depende a filosofia (cf. *Rep.* 537b): *primum vivere, deinde philosophari!* Guthrie (1998, p. 430-431) observa que na estrutura social imaginada para a *Kallípolis*, toda a população da Cidade sã estaria destinada à classe dos artífices. Portanto, apenas se Platão imaginasse uma Cidade a partir do nada, e não com base na Atenas dos séculos V e IV a.C., a Cidade sã talvez fosse o seu ideal. Não deixa de ser irônico que a quebra da austeridade do Estado primitivo mais simples e a decorrente complexificação das relações socioeconômicas, políticas e educacionais, responsáveis pela sua degeneração, ao mesmo tempo engendrem o impulso cultural e intelectual que culminaria na evolução do pensamento filosófico.

A segunda Cidade aparece no diagnóstico que Platão faz do seu tempo, era a *pólis* enferma, deturpada por suas próprias contradições internas, na qual a democracia se converte em demagogia e as noções ancestrais de moral são substituídas pelo niilismo da sofística. Como observamos no Capítulo anterior, os juízos irrefletidos da moral tradicional, amparados na autoridade dos poetas a partir da discussão com Céfalo (*Rep.* 329a-331d) e Polemarco (*Rep.* 331d-336a); as proposições imorais do sofista Trasímaco (*Rep.* 336c-354c) e o desafio de Gláucon e Adimanto, na retomada e demonstração da capilaridade das teses trasímaqueanas (*Rep.* 357a-372e), são os vetores da crítica platônica ao cenário político-educacional de Atenas. Platão enfatiza a decadência da *pólis*, o pano de fundo geral de suas disposições político-educacionais, como a negação dos ideais aristocráticos e antítese de um período de maior simplicidade nas relações civis.

Por último, está a ampla, embora em vários pontos fugidia descrição do Estado ideal platônico (*Rep.* 373a-541b), que transcende o ambiente degenerado da realidade grega, concedendo traços racionalizados a princípios fundamentais de um passado imemorial: divisão e especialização do trabalho, moderação, justiça presente na harmonia entre diferentes funções, imutabilidade e simplicidade nos costumes. A *Kallípolis* é a síntese da beleza prosaica da Cidade sã, uma unidade quase orgânica, e do desenvolvimento intelectual inerente à *pólis* mais

²⁴³ “Essa suspensão da existência leva o nome de *scholê* e define a condição essencial do exercício da filosofia. Traduz-se esse termo por ‘ócio’ e por ‘escola’; na realidade, *scholê* significa ‘parada’, de *schein*, ‘parar’, depois ‘repouso e ‘ócio’” (MATTÉI, 2010, p. 33-34).

sofisticada, porquanto – conforme buscamos demonstrar acima – a filosofia, nascida da admiração (*Teet.* 155d), não ocorre onde a luta pela subsistência dá a tônica e não existe luxo que permita o ócio (MOLAS; MORAES, 2006, p. 06). Platão tem consciência, não obstante a um saudosismo manifesto, observável no caráter essencialmente agrário do estado descrito nas *Leis*, que era impraticável postular o retrocesso a um passado, talvez apenas alegórico, desprovido de ferramentas intelectuais capazes de explicar racionalmente a realidade. Perfeita em sua completa simplicidade organizacional, a sociedade primeva é perpassada por uma justiça espontânea que não respondia ao anseio filosófico da *República*. A superação do modelo social idílico, este sim verdadeiramente utópico, permite à *República* retornar ao campo das deliberações políticas concretas e perscrutar em uma organização coletiva mais complexa a gênese da justiça e da injustiça.

4.2 A Cidade ideal como paradigma

No quadro geral do raciocínio platônico o Estado ideal não é somente desejável, senão também racional e materialmente presumível. Platão nunca duvidou da possibilidade de realização de seu projeto e mesmo quando parece buscar posições abstratas e universais, sempre as conduz com vistas à experiência concreta e localizada (SÁNCHEZ DE LA TORRE, 2000, 106). Quando instado por Adimanto a demonstrar que o Estado até então deliberado era factível (*Rep.* 471e-c), Sócrates intenta resguardar seu argumento com a interessante imagem de um pintor:

- Julgas então que um pintor vale menos, se tiver desenhado um modelo do que seria o mais belo dos homens, e transmitido suficientemente à sua pintura todas as qualidades, mas não puder demonstrar a possibilidade da existência de um homem desses?
- Eu, não, por Zeus!
- E então? E nós também, não estivemos a fazer com as nossas palavras o modelo de uma cidade boa?
- Absolutamente.
- Julgas então que falamos menos bem, se não pudermos demonstrar que é possível fundar uma cidade tal como a que dissemos?
- Sem dúvida que não (*Rep.* 472d-e).

O sentido da analogia nos parece bastante claro. A pintura do mais belo dos homens, mesmo não encontrando na realidade um correspondente que lhe faça justiça, ainda permanece como representação possível de um modelo perfeito. Idêntica circunstância sucede com a Cidade ideal: embora a plena realização se revele inalcançável, a demonstração da sua

plausibilidade estaria na expectativa de surgimento de uma cópia aproximada da norma ideal. O passo supracitado não deixa margem para dúvidas no que respeita à normatividade programática das formulações da *República*, uma função não condicionada pela existência. Para Vegetti (2012b, p. 260-261) na imagem do pintor “o modelo é constituído pelo próprio desenho – que representa o paradigma esboçado no discurso teórico – e a eventual réplica, que, de qualquer modo, não poderia ser igual a ele, deve ser buscada fora do modelo, no campo dos fatos reais”. Não há como prospectar a proximidade efetiva entre o paradigma e o seu reflexo material devido à relação de interdependência conceitual que ocorre entre ambos. Para tornar claro este raciocínio voltamos à analogia de Sócrates: o único modo de conceber o grau de similitude entre a pintura perfeita e a figura corpórea correspondente é observando-as uma ao lado da outra, de onde inferimos que se a primeira individualmente carece de materialidade, à segunda faltam parâmetros comparativos que a elevem da sua existência prosaica²⁴⁴.

Ainda que a *Kallípolis* não se realize nos termos exatos em que fora estabelecida em *logos*, poderia surgir enquanto aproximação legítima ao paradigma descrito (*Rep.* 473a). Semelhante procedimento fora proposto no inquérito referente à justiça, quando Sócrates proclama que tendo descoberto a natureza da justiça, o homem justo é o que “se aproximar bastante dela e dela participar mais do que os outros” (*Rep.* 472b-c). É este o aspecto referido por Laks (1990, p. 215-216; 2009, p. 200) quando aduz um sentido “fraco” de possibilidade operado na *República*, entendido como “maior aproximação”²⁴⁵, que se contrapõe a um sentido “forte”, isto é, de exata realização. Por seu turno, Bruchmüller (2009, p. 181-185) se opõe à assertiva de Laks, supondo que a possibilidade do Estado ideal não está vinculada ao grau de aproximação ao paradigma, mas depende, a exemplo da primeira onda²⁴⁶, se o conceito de Estado esboçado enquanto hipótese está ou não em conformidade com a natureza, ou seja, em concordância com as Ideias. Teríamos assim duas acepções sutilmente distintas do conceito de possibilidade na *República*: maior aproximação com o paradigma, defendida por Laks, e conformidade com as Ideias, assumida por Bruchmüller.

A crítica mais relevante de Bruchmüller (2009, p. 180-181) se refere a uma ambiguidade que Laks identifica no texto de Platão entre um conceito débil de possibilidade e a defesa de uma pretensa identidade entre cópia e modelo. Tal ambiguidade permitiria a Platão fixar o

²⁴⁴ Há na *República* outra representação analógica da pintura, vertida no caminho oposto, que parte de um modelo a ser imitado, tendo o filósofo como “pintor de constituições”, responsável por delinear “os caracteres humanos tão do agrado dos deuses quanto podem sê-lo” (*Rep.* 501b-c, cf. 484d-e).

²⁴⁵ Princípio que, para Laks (1990, p. 213), aparece também na definição de como se relacionam a *República* e as *Leis*: o possível deve seguir o ideal.

²⁴⁶ A paridade de homens e mulheres nos cargos, formação e atribuições da Cidade (*Rep.* 451c-457b).

Estado da *República* retrospectivamente como uma utopia, ainda que modelar, isto é, confiaria, a princípio, na viabilidade da Cidade ideal, passando a tê-la por utópica somente com a redação das *Leis*²⁴⁷. É válido ressaltar que se tomamos parcialmente a ideia geral de Laks da “possibilidade como proximidade ao paradigma”, tendemos a rejeitar sua abordagem utópica da *República* e a relação desta com as *Leis* como a simples passagem de um modelo teórico para a realização factual. Ao contrário de Laks, consideramos a orientação tangível do Estado ideal contida justamente na condição normativa de balizamento modelar, que pressupõe a impraticabilidade de uma exata materialização. Sócrates destaca ser natural a ação ter “menor aderência à verdade do que as palavras”²⁴⁸, e, portanto, a inviabilidade da realização prática ser idêntica ao que fora prescrito em *logos*, bastando o acercamento à descrição arquetípica como prova de validade funcional (*Rep.* 373a-b), o que Vegetti (2012a, p. 132; 2012b, p. 260-261), apresenta, em uma sutil variante, como possibilidade em termos de “*não impossibilidade*”. Seria lícito admitir que a aproximação ao paradigma não é apenas o limite da constituição real, é, em si mesma, a própria condição ontológica da *pólis* humanamente justa.

Para Lisi (2015, p. 69) a proximidade entre paradigma e cópia não pode ser maior que entre a Ideia e o objeto sensível. Esse inelutável distanciamento ontológico não afeta traços essenciais da constituição, de modo que Sócrates segue referindo a um projeto realizável em sentido forte, mesmo consciente da diferença entre modelo e realização. Posto que o plano sensível é cópia do cosmo suprassensível, uma Ideia não realizável seria, no bojo do pensamento platônico, uma estranha incoerência, ademais de indemonstrável desde uma ótica filológica. Assim, quando eleva seu Estado ideal à Forma, Platão necessariamente o crê possível, nesse sentido “não está distante da realidade, mas sendo filosoficamente coerente” (BRUCHMÜLLER, 2009, p. 188). Na *República* a teoria das Ideias se racionaliza, passa de unidade transcendente para conceito. A ideia de Estado já não é um modelo separado, mas um princípio desprovido de transcendência, e, portanto, realizável (COLLI, 2008, p. 104). Encontramos aqui uma questão decisiva. Afinal, a Cidade justa era a cópia da Ideia de Justiça ou seria ela mesma o paradigma de uma comunidade realizável? Optamos neste aspecto em particular por seguir a leitura de Klosko (2006, p. 181-182) sobre a falta de menção a uma

²⁴⁷ Concepção que se aproxima à de Finley (1975, p. 105), para quem a redação das *Leis* fora impulsionada pelo tardio desengano com a ideia do governo filosófico e a consequente percepção da *República* como uma irremediável utopia.

²⁴⁸ Há uma referência significativa sobre o trabalho de esculpir a estátua de uma quimera, apontando para o mesmo sentido da diferença entre modelo e realização: “como o pensamento é mais moldável do que a cera ou qualquer outra matéria dessa espécie, vamos modelá-la” (*Rep.* 588d).

“Forma de Estado ideal”, de modo que a *Kallípolis* deveria ser moldada em consonância com as Formas da Justiça, Beleza e Moderação (cf. *Rep.* 501b) e com o Bem em si (cf. *Rep.* 540a). Parecer semelhante apresenta Boeri (2017a, p. 13, 23), para quem a Cidade ideal deve coincidir com a Forma da Justiça, sendo imperiosa para existência mundana a afinidade com o arquétipo celeste. Esta é a explicação que Platão engendra no tocante ao paradigma e sua respectiva imagem transcrita, assim, “embora cópia e modelo sejam estruturas até certo ponto simétricas, não são completamente isomórficas”.

Entendido como plano que almeja à concretude e estabelece um princípio normativo, o Estado delineado na *República* enuncia que qualquer intuito de realização prática era factível somente em termos de proximidade. Surge aqui uma dúvida que parece incontornável. Seria ontologicamente permitido, na ótica platônica, supor que o programa político-educacional da *República* exprime o anseio por um Estado que estará, desde que efetivado, três pontos afastado da realidade inteligível (cf. *Rep.* 596c-597e), a cópia imperfeita da tentativa de imitar em *logos* a estrutura excelsa da Forma de justiça? Lisi (2006, p. 05; 2010, p. 64) afirma que sim: o Estado concreto será uma realidade de terceiro grau, uma das possíveis versões do modelo divino. Ora, o campo potencial de efetivação da *pólis* perfeitamente constituída se restringiria aos seus limites imediatamente apreensíveis, humanos, intelectuais e sócio-históricos. Tal raciocínio permite avaliar o erro que ocorre em sustentar a desconexão entre as pretensões político-educacionais de cunho ideal e a realidade factual enquanto horizonte de possibilidades. Em que pese a diferença fundamental do arquétipo para a sua representação corpórea, Platão reitera a plausibilidade da Cidade ideal justamente ao não exigir uma perfeita correspondência.

Contrariamente à hipótese da factibilidade da *Kallípolis*, é comum o apelo a um passo no final do Livro IX, muito utilizado com o intuito de fixar a *República* como mera digressão, por descrever uma cidade “fundada somente em palavras”, já que não existiria nada similar “em nenhum lugar da Terra” (*Rep.* 592a). Devemos reiterar, porém, que a inexistência de algo, ou mesmo a dificuldade inerente à sua realização, não suprime nem torna menos plausível sua determinação factual. A circunstância de a *Kallípolis* não ter se concretizado, nem ao menos de modo aproximado, não significa que Platão a tenha elaborado como mera abstração, a simples ilustração das suas teses morais ou demonstração da sua habilidade dialética (CHÂTELET, 1978, p. 187). Na sequência, Sócrates afirma que a *Kallípolis* permanece

um modelo [*paradeigma*] no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele pautará o seu comportamento (*Rep.* 592b).

O modelo celeste tem evidente função normativa. O governante ideal se pautará no paradigma divino²⁴⁹ e pelas suas regras ordenará a conduta do Estado (*Rep.* 500d). A esse respeito, Lisi (2017a, p. 94) afirma enfaticamente que a *República* “descreve um modelo teórico de aplicação real, uma cópia dos princípios de virtude e bondade, adaptados à atividade humana e mais concretamente a uma *pólis* grega”. De maneira semelhante, para García-Borrón (1999, p. 09), a obra não se limita a arquitetar um mundo sonhado, distante da realidade, pois empreende um exame minucioso e realista dos problemas com os quais Platão conviveu e constituem aquilo que acredita conhecer da natureza humana. A descrição do Estado ideal “em ato discursivo dotado de verdades teóricas e autoridade persuasiva, como ocorre na *República*, já constituía um gesto *imediatamente* efetivo em relação a quem o havia entendido e compartilhado, agora e na posteridade” (VEGETTI, 2012a, p. 134, grifos do autor). A estruturação de exigências ideais se dá de modo coerente com os requisitos gerais exigidos para o real cumprimento, fazendo da *República*, a um só tempo, projeto de viés concreto e ideia reguladora de um conceito geral de Estado perfeitamente constituído.

Resguardada a viabilidade teórica de seu planejamento, Sócrates, ainda em resposta ao repto de Adimanto (*Rep.* 471c-e), dispõe sobre a maneira pela qual, com uma única e decisiva mudança, a *pólis* já corrompida se transmutaria na encarnação fática do protótipo ideal. Trata-se da pedra angular do edifício político-educacional da *República* e, em termos gerais, a exigência precípua que permanece em essência nas reflexões platônicas sobre o Estado: o primado de um governo filosófico. Sócrates reitera, com um misto de confiança no sentido de suas palavras e hesitação por conhecer a acolhida que teriam, a peremptória necessidade de convergência absoluta do poder político com o conhecimento filosófico, sob pena de nunca cessarem os males da Cidade, ou sequer do gênero humano; expressa na frase lapidar “enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos, filósofos genuínos e capazes” (*Rep.* 473c-e). Platão volta a destacar este preceito de modo quase idêntico na *Carta VII* (306a-b), em um forte indício de que não abandonara, mesmo confrontado com uma desoladora realidade, a ideia de um governo da razão²⁵⁰. Conquanto

²⁴⁹ Em Platão “o Divino é o Inteligível, campo da aplicação do pensamento e domínio da atração da alma” (MAIRE, 1966, p. 41). Por divino, “Platão indica, em um sentido amplo, um estágio além da percepção sensível, próprio do conhecimento racional. [...] Nesse sentido, *divino* é o momento indefectível da ciência, ou seja, da construção da inteligibilidade humana como necessidade de explicar o que quer que seja” (SPINELLI, 2003, p. 165, grifos do autor).

²⁵⁰ Tampouco nas *Leis* Platão abandona tal prescrição, presente na ideia do “conselho noturno”, que, como bem lembra Suárez-Iñiguez (1996, p. 103), se aproxima da ideia original de governantes-filósofos. Isso fica claro no final da obra, quando o Ateniense afirma que “se tivermos os membros [do conselho] cuidadosamente selecionados e apropriadamente treinados e, após seu treinamento, colocados na acrópole do país, e desta feita finalmente

difícil, o surgimento de uma alma genuinamente filosófica, devidamente resguardada da corrupção e alçada ao governo de um povo afeito a segui-lo, bastaria para “pôr em prática o que hoje parece impossível de ser feito (*Rep.* 502a-b). Temos como circunstância medular que o projeto da *República* depende direta e exclusivamente do governo filosófico (*Rep.* 473d-e, 500e, 499c, 502e, 540d-e), a condição necessária e suficiente da possibilidade factual da *pólis* justa (GUTIÉRREZ, 2012a, p. 181).

Haveria, entretanto, uma evidente contradição na ideia do governo filosófico, apontada por Petrucciani (2008, p. 58) e com demasiada ênfase por Strauss (2006, p. 180). Ocorre que os filósofos não tendem a se voluntariar aos cargos dirigentes e só os ocupariam se fossem obrigados a fazê-lo (*Rep.* 519c, 520a, 521b, 539e), ademais de serem, em geral, considerados inúteis pelo vulgo (*Rep.* 487d, 488e-489a, 499b, cf. *Gór.* 485a-486a; *Parm.* 135d), ou que mereciam a morte (*Fédon*, 64b-c). Por outro lado, existem muitos que anseiam com fervor a oportunidade de chegar ao poder, indivíduos de índole e interesses questionáveis, embora hábeis em persuadir os cidadãos. O paradoxo está no fato de unicamente os não-filósofos poderem coagir os filósofos a governar a Cidade. E tendo em conta o preconceito amplamente difundido no que tange à filosofia, expectativa semelhante teria poucas chances de ser concretizada. Em suma, os filósofos não desejam governar, enquanto os cidadãos em hipótese alguma ventilam o intento de serem por eles governados. Mediante a este raciocínio se chegaria à conclusão de que a Cidade justa não era possível e nem sequer desejável²⁵¹ (STRAUSS, 2006, p. 180).

Para redarguir a este argumento somos obrigados a retomar a refutação da abordagem irônica. Campos (2017, p. 29-30) destaca que a validade da objeção straussiana depende de uma artimanha literária alicerçada em inferências bastante frágeis, que pressupõem a constituição da *República* em três níveis argumentativos. O primeiro é a descrição da proposta do governo filosófico (*Rep.* 473c-e). No segundo nível se encontram as manifestações de Sócrates acerca do caráter viável e desejável da exigência anteriormente definida para levar a cabo a *pólis* justa e feliz (*Rep.* 499b-c, 500e, 502e, 540d-e). Por último, teríamos que supor um terceiro plano, não textualmente acessível, no qual se expressam sutis indicações do caráter irônico e, por conseguinte, irrealizável do que fora anteriormente assentido. Strauss (2006, p. 180-181), quando afirma que a verdadeira razão para a impossibilidade do governo filosófico reside no

constituídos como guardiões semelhantes aos quais em nossas vidas jamais vimos outros no que diz respeito à excelência na tarefa de preservar” (*Leis*, 969b-c).

²⁵¹ Uma prova externa desse raciocínio seria o distanciamento das proposições constantes na *República* com a redação das *Leis* (PETRUCCIANI, 2008, p. 58), asserção igualmente questionável.

fato de filosofia e Cidade “se distanciarem uma da outra em direções opostas”, toma o horizonte originário da crítica platônica como o consciente e insuperável limite do seu planeamento ideal.

Aqui temos um ponto fulcral na discussão, manifesta pela abissal diferença entre considerar o plano político-educacional da *República* irrealizável na prática e julgar que Platão o tenha formulado com essa finalidade. Mais uma vez o problema está em tomar o conteúdo do texto em sua literalidade, para negar, haja vista seu aparente caráter contraditório, que fosse seriamente defendido pelo autor²⁵². Este é, sem dúvida, um modo de leitura questionável, em especial por ter contra si declarações textuais explícitas. Um exemplo elucidativo é que haveria duas vias cabíveis para a coincidência de filosofia e política, ambas subordinadas à mediação educativa, quais sejam, o filósofo se tornar governante ou o governante um filósofo. A respeito das quais Sócrates reitera: “dizer que uma ou outra destas hipóteses é impossível de se dar, ou nenhuma delas, acho que não há razão para tal. Se assim fosse, seria justo que troçassem de nós, por não passarmos, nas nossas conversas, de meras fantasias” (*Rep.* 599c), justo porque o governo filosófico não marcaria uma alteração “pequena nem fácil, conquanto possível (*Rep.* 473c).

Imaginamos poder dar resposta à objeção de Strauss e Petrucciani, e a todos os de opinião congênera, destacando que, a exemplo da Cidade ideal em si, o princípio do governo filosófico não é literal, sendo inteligível apenas mediante à elucidação de seu conteúdo histórico, com o resgate de acepções próprias do espírito grego: a) a filosofia enquanto “conhecimento do todo”; b) o “significado da redução da essência do homem à sua alma”; c) a convergência entre indivíduo e cidadão; d) a *pólis* como horizonte de todos os valores morais e única forma possível de sociedade (REALE; ANTISERI, 2003, p. 162). Pereira Filho (2009, p. 122; 2015, p. 130) enfatiza que “o papel do Rei-filósofo estaria relacionado à ideia de política como um saber, uma técnica, uma ciência, e não ao exercício do poder como controle e domínio”. Quando Platão defende a entrega do governo aos filósofos não está se referindo a si mesmo, tampouco ao grupo de homens aos quais se poderia conceder tal epíteto, julga, antes de mais nada, que as Cidades sofriam todas com regentes corruptos e/ou ineptos (*Carta VII*, 325e), visando estabelecer um modo de efetivação da verdadeira justiça no seio da *pólis*, alcançada somente quando a sabedoria fosse o critério objetivo de escolha dos governantes. Portanto, o rei-filósofo não é um indivíduo, é um princípio normativo.

²⁵² Não seria exagero identificar no argumento de Strauss um *reductio ad absurdum*. Vejamos: o governo dos filósofos é o principal fundamento da Cidade ideal; no entanto, os filósofos não querem governar, tampouco os cidadãos serem por eles governados; logo a Cidade ideal não é factualmente viável ou mesmo desejável, por conseguinte, não podia ser defendida seriamente por Platão.

Na *República* a figura do “filósofo” tende a representar de modo genérico a essência da filosofia, consubstanciada na busca pelo sumo Bem: resume o anseio por uma ordem suprassensível como orientação para a composição política da Cidade, de forma a promover e demonstrar a conexão entre o perfeito e o possível. A ideia da regência filosófica está amparada, conforme apontamos acima, em duas proposições igualmente relevantes: a ascensão do filósofo ao poder ou a conversão do governante à filosofia. Esta segunda premissa, um verdadeiro amor à filosofia se apoderar “dos filhos ou dos próprios homens que estão atualmente no poder ou ocupam o sódio real” (*Rep.* 499c), suplantaria a necessidade primária de consentimento popular, por vislumbrar a modificação capital dos Estados existentes em uma ação de cunho vertical. No entanto, tal interpretação dependeria da aceitação de um sério intento platônico com vias a converter Dionísio II²⁵³, tirano de Siracusa, à filosofia, questão que permanece controversa²⁵⁴. De nossa parte, se afigura pouco relevante definir com exatidão as intenções platônicas na Sicília, justo porque a ênfase exagerada no presumível desejo de efetivamente transmutar um tirano constituído no governante ideal descrito na *República* toma o postulado do governo da sabedoria na personificação do “rei-filósofo”, ao invés de julgá-lo um princípio normativo, a convergência entre o poder político e uma formação intelectual apurada. A *Kallípolis* não é um substituto imaginário da realidade (VEGETTI, 2012b, p. 258), logo, o guardião-filósofo deve ser entendido como paradigma da concepção de que somente a sabedoria é capaz de fundamentar legitimamente o acesso aos cargos diretivos.

A *República* não pode ser vista como uma obra prescritiva, haja vista não fornecer as demarcações organizacionais específicas da Cidade que pretende descrever, mas normativa, na sua identificação aos princípios suprassensíveis, escrita como resposta a um horizonte histórico concreto. “Na linguagem da filosofia contemporânea, creio que se possa falar de uma ‘teoria normativa’ acerca da sociedade justa” (VEGETTI, 2012b, p. 262). Tal premissa se mostra significativa para a compreensão do aspecto político de Platão, pois redimensiona o seu alcance ao estipular o anseio por um Estado ideal vinculado aos fenômenos concernentes à materialidade histórica, elevando a discussão sobre a *pólis* a um patamar teórico que permite entrever as nuances do que seria plausível enquanto condição de possibilidade de um Estado

²⁵³ Ascendeu ao poder com a morte de Dionísio I, em 367 a.C. Presume-se que o otimismo de Platão no tocante ao rei-filósofo, dada a recente conclusão da *República*, tenha funcionado como estímulo para a sua segunda, e igualmente desastrosa, incursão siciliana.

²⁵⁴ Parte da bibliografia consultada, com o amparo das Cartas VII e VIII, reitera a intenção platônica de transformar Dionísio II no “rei-filósofo” (ADRADOS, 1993a; GRENET, 1992; KITTO, 1970; SUÁREZ-IÑIGUEZ, 1996). Contudo, para Finley (1975, p. 109) não há nada nas *Cartas* que respalde tal intento, opinião que é seguida com sutis alterações por Crombie (1979a, p. 20) e Guthrie (1998, p. 466).

justo humanamente alcançável. O projeto de Estado de Platão deve ser visto “como plural e dialético, ou seja, uma indagação sobre as várias possibilidades para a organização da *pólis*; possibilidades estas que se contrapõem entre o possível e o imaginário, entre o melhor sonhado e o melhor realizável, sem que possamos encontrar uma fórmula definitiva e conclusiva” (PEREIRA FILHO, 2015, p. 135). A *República* mira o horizonte da perfeição teórica para reconhecer as limitações da realidade factual, de modo que a excelência da *Kallípolis* pudesse ser imitada na medida em que permite a imperfeição das instituições humanas.

O texto da *República*, não obstante a sua generalidade, se desenvolve tendo por base um substrato histórico em cuja formulação estão presentes todos os temas políticos do seu tempo (LLEDÓ, 1985, p. 44), embora transcenda a análise meramente descritiva ao opor às Cidades reais um modelo idealizado, que do ponto de vista ético, político, ontológico, epistemológico e educacional lhes era inversamente proporcional. A essência do Estado exposto na obra se refere, em um sentido que foge até mesmo do escopo primordial de Platão, à tentativa de flexibilizar ao máximo os limites inerentes à tensão dialética entre real e ideal, isto é, estabelecer uma clara distinção entre o panorama de corrupção e degeneração moral dos Estados existentes e a perfeição possível a partir de uma disposição político-educacional orientada pela realidade suprassensível. Aqui somos obrigados a concordar com Shorey (1914, p. 348), quando declara que a *República* seria a personificação poética definitiva do paralelo e da antítese entre o ideal ético-político, buscado desde os diálogos menores, e a democracia ateniense, fortemente ligada aos sofistas e demagogos. Platão não protagoniza somente o mais antigo esforço intelectual de fundamentar um regime político, mas também de levá-lo à prática, ao passo em que dá um histórico salto qualitativo na concepção de educação ao considerá-la um ato político (GARCÍA, 2012, p. 23).

Ao divisar a alternativa de uma Cidade perfeitamente organizada, Platão sinaliza a inaptidão dos Estados históricos em superar as próprias contradições, senão pelo balizamento teórico que transcende a esfera da política degenerada, cujo cerne era a projeção coletiva de anseios particulares, por sua vez amparada em um modelo de educação técnico e sobremaneira individualista. Em suma, a *República* eleva a discussão ao auge da perfeição concebível para as sociedades humanas, pensadas em condições extraordinárias, extensíveis em sua essencialidade a um planeamento concreto. Não seríamos capazes de compreender os limites materiais que se erigem ante à iniciativa de estabelecer um Estado o mais próximo quanto fosse possível de uma ordem superior sem que tais limites fossem ultrapassados pela teorização de um Estado ideal. Este sentido é próximo à acepção positiva que Bloch (2004) mantém para o conceito de utopia, aqui entendido como diagnóstico racional, um modelo que permite

vislumbrar o que está além, isto é, um futuro melhor. Note-se a sutil diferença da concepção aqui defendida e o parecer de Strauss (2006, p. 200). Platão não engendra propositalmente uma especulação teórica como contraponto inalcançável ao panorama do seu tempo, ao contrário, estava cômico da insuficiência e do alcance de suas proposições, concebidas na senda de um Estado idealizado, mas com claras pretensões concretas no que tange aos tópicos fundamentais: flerta com o ideal para alargar as fronteiras do real, algumas arbitrariamente estabelecidas e sustentadas.

Caberia, pois, entender que a filosofia platônica não é dualista, mas dialética: existe um movimento entre conceitos que evidencia o dinamismo com que desenvolve o tema da *pólis*, conjugando dialeticamente, enquanto categorias de unidade e multiplicidade (*Fedro*, 266b; *Rep.* 537c; *Leis*, 965b-c), instâncias que se julgava inconciliáveis, tais como real e ideal, perfeito e possível, razão e ação, perenidade e transitoriedade, filosofia e política. No pensamento político de Platão o ideal e o concreto não são campos opostos ou mutuamente excludentes, mas elementos constitutivos da mesma realidade, pois, como aponta Pereira Filho (2009, p. 20), no plano da *pólis* o método dialético se mostra “no encontro da ‘Cidade real’ com a ‘Cidade ideal’, não como modelos distantes e afastados entre si, mas como possibilidades que se cruzam”.

A *República* não se constitui à margem da realidade concreta, delineia, ao contrário, um esboço político realizável que não estaria de todo preso a uma estrutura rígida pré-definida. As especificidades organizacionais ligadas ao Estado ideal possuem importância reduzida na análise geral da *República* e poderiam assumir diversos aspectos, sobretudo se contrapostas ao seu princípio capital, sustentáculo de todas as demais determinações presentes no diálogo: a ideia de que a sabedoria, entendida como a perfeita comunhão entre aptidões naturais e formação específica, poderia legitimar o poder político. Platão objetivaria transcender os limites que circunscrevem a ação política autêntica mediante à teorização absoluta de um modelo de Estado que fosse a antítese dos regimes políticos historicamente instituídos. Esta é a razão do rechaço ao imoralismo realista de Trasímaco e às suas implicações no trato social cotidiano e em especial das críticas à oligarquia espartana e à democracia ateniense, ambas falhas, a primeira porque restringe o poder aos bem-nascidos e a segunda porque o submete aos desígnios do povo ignorante e inconstante (CHÂTELET, 1980, p. 53). Tal conduta assinala o vínculo dialético entre ser e dever ser, que em suma é o espelhamento reverso das Cidades degeneradas – das quais a sofística é a legítima porta-voz conceitual e autoridade pedagógica – e da Cidade ideal, centrada no conhecimento filosófico, que Platão propõe como horizonte desejável e essencialmente possível.

A imperiosa associação entre política e filosofia pressupõe um duplo movimento, de feições pedagógicas: a elevação da alma à contemplação do Ser absoluto e a posterior aplicação dos princípios ideais no trato das questões humanas (*Rep.* 540a-b). Nesses termos, talvez a chave de leitura para compreender Platão, mas sobretudo a relação entre política e filosofia, esteja na Alegoria da Caverna, representação mais significativa da dialética platônica em seu movimento em direção ao Uno e de retorno para o múltiplo e a expressão cabal do plano pedagógico que a fundamenta. Alegoria da Caverna forma, ao lado da imagem do Sol e da Linha, a tríade de alegorias ontoepistemológicas, com profundas significações político-educacionais, que fazem dos Livros centrais da *República* o cerne filosófico da obra.

Em que pese o fato de ser, talvez, a passagem mais lida e comentada de toda a tradição filosófica, a importância que tal alegoria guarda na economia da *República* torna impensável que não lhe dediquemos algumas linhas. Sócrates conclama os interlocutores a imaginarem “a nossa natureza, relativamente à educação [*paidéia*] ou a sua falta [*apaideusia*]”, de acordo com o seguinte quadro: viviam alguns homens no interior de uma gruta subterrânea, acorrentados desde a infância, de forma a manterem os olhos voltados para uma parede. A luz lhes era fornecida por um fogo que se encontrava às suas costas. Entre eles e o fogo havia um caminho ascendente cortado por um muro, semelhante aos utilizados em apresentações de marionetes, por detrás do qual passavam homens carregando toda sorte de objetos, “estatuetas de homens e de animais, de pedra e de madeira, de toda a espécie de lavor”. Como era natural, entre os carregadores alguns guardavam silêncio, enquanto outros mostravam-se falantes. Os prisioneiros nada viam além das sombras dos objetos transportados, projetadas pela luz difusa do fogo, sempre vinculando-as às vozes dos carregadores, reverberadas nas paredes da caverna (*Rep.* 514a-515b).

Tal efeito sinestésico conforma no entendimento dos prisioneiros a plenitude da realidade cognoscível (*Rep.* 515c), uma correspondência entre a percepção distorcida de si mesmos e do mundo que os rodeia (GUTIÉRREZ, 2012b, p. 291). Conforme Piettre (1985, p. 47, nota 06) esta é “a ilusão obstinada do senso comum que considera como única realidade a que se vê ou se conhece pelos cinco sentidos e julga ‘absolutamente’ impossível que possa existir uma outra”. Sócrates questiona o que ocorreria se um dos prisioneiros fosse liberto de seus grilhões e forçado a trilhar o íngreme caminho que levava à saída para o mundo exterior. Certamente o prisioneiro teria a visão ofuscada e, desorientado, relutaria em abandonar o que Mattéi (2009, p. 12-13) chama de “barbárie da doçura”, o mundo seguro das verdades fáceis e do prazer sensível. Mas com o tempo, iria naturalmente se aclimatar à sua nova condição, “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” (*Rep.* 516a). Aos poucos contemplaria a luz das estrelas e da Lua, até que “seria capaz de olhar para o Sol e de o contemplar, não já a sua imagem na água ou em qualquer sítio, mas a ele mesmo, no seu lugar” (*Rep.* 516b).

A essa altura o outrora prisioneiro estaria em condições de vislumbrar “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” (DALA SANTA, 2013, p. 80). A escalada epistêmica se daria em consonância com os graus de realidade discernidos na imagem da linha, quais sejam, sombras e reflexos (*Rep.* 509e-510a), objetos sensíveis (*Rep.* 510a), realidades matemáticas (*Rep.* 510b-c) e Ideias (*Rep.* 511b-c). A esta gradação ontológica correspondem as quatro potencialidades cognitivas da alma: “no mais elevado, a inteligência (*noiseis*), no segundo, o entendimento (*diánoia*); ao terceiro entrega a fé (*pístis*), e ao último a suposição (*eikasia*), e coloca-os por ordem, atribuindo-lhes o mesmo grau de clareza que seus respectivos objetos têm de verdade” (*Rep.* 511d-e).

No entanto, o prisioneiro liberto seria reconduzido ao âmago sombrio da caverna. Obrigado a refazer o caminho, não mais reconheceria nas sombras a realidade e por isso seria motivo de incompreensão e escárnio. A quebra da pretensa harmonia que rege a vida dos prisioneiros exige a eliminação do elemento contraditório e, ao final, o prisioneiro liberto é morto pelos ex-companheiros de cárcere (*Rep.* 516e-517a). Isso ocorre, pois, “de um modo geral, a Filosofia, e, com ela, a tarefa crítica do pensar, turva a serenidade dos que vivem no *estabelecido*; a educação filosófica faz toda a diferença: agita os que estão insatisfeitos, e traz insatisfação para os que vivem conformados (SPINELLI, 2009, p. 42, grifos do autor). Mostra-se clara a referência ao funesto destino de Sócrates e à analogia do navio estatal (*Rep.* 488a-489a), cujo pano de fundo é o demagógico regime democrático de Atenas. Em tal cenário não poderia causar surpresa que o filósofo²⁵⁵ despertasse a hostilidade do vulgo ao ser “forçado a contender, em tribunais ou noutros lugares, acerca das sombras do justo ou das imagens das sombras” (*Rep.* 517d-e). Mesmo assim ele seria levado a ascender ao Sumo Bem, e após tê-lo contemplado, constringido a voltar e prestar auxílio à comunidade, porque “ao criar homens destes na cidade, a lei não o faz para deixar que cada um se volte para a atividade que lhe aprouver, mas para tirar partido dele para a união da cidade” (*Rep.* 509c-520a).

²⁵⁵ Sócrates, o verdadeiro piloto do navio ou o prisioneiro liberto, Platão apresenta seu paradigma político-educacional sob várias formas.

Cirne-Lima (2002, p. 40-43, 84-85) afirma acertadamente que Platão não empreende uma “dialética negativa”, sem síntese, porém, recorrendo ao paradigma esotérico, julga que se os diálogos aporéticos, ou mesmo os da maturidade, não apresentam conclusão, ela será encontrada na “Grande Síntese Dialética”, com o auxílio das “doutrinas não-escritas”. Pediremos vênias a Cirne-Lima para afirmar, consoante à linha interpretativa até aqui perpetrada, a viabilidade de identificarmos, na esfera restrita da discussão político-educacional da *República*, não “a Grande Síntese”, mas processos dialéticos completos levados a cabo textualmente, tendo por referência central a Alegoria da Caverna. Por este caminho, encontramos a mesma estrutura dialética em três cenários distintos, mas plenamente harmonizados em uma significação única. Platão se contrapõe ao que está histórica e materialmente dado, imaginando uma condição excelsa, seja a elevação individual plena ou a edificação da *pólis* justa, ambas vinculadas a um esforço educativo de jaez filosófico, com vistas à felicidade de todo o Estado. Há, portanto, o espelhamento entre a ordenação argumentativa da *República*, a formação do rei-filósofo e a delimitação da Cidade ideal.

Cabe observar, em um primeiro momento, que o modo de organização do argumento da *República* já oferece mostras do seu significado político-educacional, posto que inicia e se atém ao âmbito da materialidade sócio-política e da análise psicológica, cuja fundamentação ainda carece de marcos teóricos bem definidos (Livros I-IV). Na sequência se eleva pouco a pouco até o vértice da reflexão metafísica, na qual encontra as referências que lhe concedem um arco teórico mais amplo e preenchem lacunas argumentativas pregressas (Livros V-VII). Por fim, a argumentação regressa à esfera da análise política, já purificada pelos aportes ontoepistemológicos (Livros VIII e IX)²⁵⁶. Seguindo este raciocínio, os Livros centrais não configuram uma digressão²⁵⁷, mas uma mudança de perspectiva face às limitações teóricas inerentes à abordagem político-educacional efetivada na antiguidade. A formação do rei-filósofo seguiria a mesma disposição, um ponto de partida obscuro, a escalada a um estágio superior e o retorno qualificado ao mundo prosaico da ação cotidiana. Assim, os indivíduos de índole filosófica seriam educados, em um processo que “realmente arrasta aos poucos os olhos

²⁵⁶ Podemos ainda, a exemplo de Khan (1993, p. 136), compreender que o Livro I responde diretamente ao Livro X. Teríamos assim um processo de ascensão iniciado com a discussão prosaica em um ambiente considerado inferior, o Pireu, que se eleva até o mundo supersensível e volta a descender até o Hades.

²⁵⁷ Ao contrário do que admite Nuño (1988, p. 61) ao sugerir que a exigência do governo filosófico e a necessária definição do “filósofo”, fazem com que se percam as perspectivas ético-políticas imediatas, com a entrada no âmbito metafísico dos grandes temas: conhecimento, verdade e realidade verdadeira, que ao longo dos Livros VI e VII dominarão a cena da *República*.

da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada”²⁵⁸, a esfera sensível, domínio da *doxa*, e “eleva-os às alturas” (*Rep.* 533d), até o limite máximo do inteligível (*Rep.* 532a-b), para depois precipitá-los novamente na caverna, a ver se eram capazes de congregarem conhecimento filosófico e ação política (*Rep.* 539e-540a), voltados à perfeita governança.

Tendo em vista esta estrutura, é possível sustentar que a *Kallípolis* assinala a escalada até os modelos perfeitos de organização estatal, pautados na perenidade do conhecimento acerca do mundo inteligível, não importando se esse projeto seria realizável ou em que medida (*Rep.* 592b): era o Estado ideal, concebido em condições ideais. Ora, isso refuta o caráter pretensamente utópico da *República*, pois traduz o esforço teórico da obra na busca pela fundamentação racional da questão político-educacional enquanto antítese das Cidades historicamente constituídas, a difícil e imperiosa escalada ao mundo superior e a contemplação do Bem supremo. Já o Estado possível, oriundo da materialização do projeto idealizado, configura a terceira instância, a volta ao interior da caverna, marcado pela acidentalidade e contingencialidade próprias do mundo sensível, onde os modelos perfeitos seriam aplicados dentro das restrições que lhe impõe a imperfeição das instituições humanas. Platão parte da Cidade real, a Atenas histórica (tese), à qual contrapõe a perfeição teórica da *Kallípolis*, o paradigma a ser seguido (antítese), de modo que o produto final, a Cidade possível (síntese), é a transfiguração do Estado histórico, purificado pela essência e não pela literalidade do Estado ideal²⁵⁹.

Podemos compreender que a Alegoria da Caverna “descreve o estado político e pedagógico dos homens comuns e o estado superior ou divino do filósofo enquanto político e educador” (PAVIANI, 2005, p. 07). A vida política é o cenário obscuro da caverna, na qual a maioria dos homens se encontra agrilhado, enquanto o mundo exterior é a realidade inteligível cuja única via de acesso é a filosofia. Estes dois extremos, por vezes tidos como irreconciliáveis, são mediados pela educação, que conduz o homem ao conhecimento e o faz cômico de sua função no organograma estatal. A *República* parte da condição natural do homem para, através da educação, conduzi-lo ao ideal: pretendia entrar na realidade e atuar sobre ela, reconectar-se com a história, “pôr-se em contato com as outras formas de governo, explicando-as como

²⁵⁸ Referência escatológica ao Hades, reforçando a ideia do processo ascensional tornado possível por via educativa.

²⁵⁹ Outro modo de perceber esta questão é o que apresentamos anteriormente (p. 149-151) e que toma o caminho inverso: inicia com a descrição da Cidade sã, cuja insuficiência leva à Cidade luxuosa e degenerada, tornando necessária uma reforma profunda que desemboca na Cidade ideal. São leituras distintas, mas não contraditórias, posto que aqui tomamos por referência a alegoria da caverna.

deformações e corrupções do Estado ideal, que, além disso, constitui o verdadeiro objetivo e o verdadeiro significado dos Livros VIII e IX” (COLLI, 2008, p. 146).

Acompanhamos o doloroso trajeto dos interlocutores de Sócrates, conduzidos desde o conforto das concepções amparadas no senso comum, por um caminho teórico íngreme e pedregoso, repleto de propostas subversivas e por vezes arbitrárias, que culmina no esboço ideal de um Estado justo e feliz, mas, em si mesmo, inalcançável senão como aproximação humana ao paradigma divino. “Agora, segundo me parece, podemos concordar relativamente à legislação, que o nosso plano é o melhor, se se realizar; que é difícil de executar; contudo, não é impossível” (*Rep.* 502c). A afirmação presente nas *Leis* (739a-d) de que a *Kallípolis* poderia ser habitada somente por deuses e filhos de deuses, não indica que o Estado ideal era irrealizável, mas que enquanto *paradigma* era habitável somente por seres imortais, mas nada impede que seja um dia realizado até o limite em que permitirem as restrições próprias da realidade humana e habitado por seres mortais (BRUCHMÜLLER, 2009, p. 190). O Estado ideal pode ser entendido como uma sociedade de indivíduos perfeitos ou como a melhor organização concebível para os homens tal como são (GUTHRIE, 1998, p. 430). Este é o motivo pelo qual, quando confrontada à prova das aplicações positivas, uma teoria deve permanecer fiel aos seus princípios, embora não possa impor-se arbitrariamente aos homens, senão mantendo-se sensível à imperfeição da realidade concreta e à limitação em aproximar-se da perfeição ideal (AZCARÁTE, 1872, p. 07).

A *República* expõe em *logos* um padrão idealizado que constitui a referência capaz de orientar a prática ética, política e educacional. Sócrates proclama que os filósofos “depois de terem visto o Bem em si, usá-lo-ão como *paradigma*, para ordenar a cidade, os particulares e a si mesmos” (*Rep.* 540a-b). No entanto, o processo de tradução da esfera modelar para a realidade histórica não pode fugir de uma *deformação*, causada pela temporalidade e materialidade a que o modelo responde e se insere. A manifestação histórica da *Kallípolis*, se algum dia viesse a ocorrer, seria inevitavelmente incompleta, assemelhando-se ao paradigma “na medida do possível”²⁶⁰. “Isto implica um razoável grau de flexibilidade nas eventuais tentativas de reprodução do modelo ideal no âmbito histórico-político, e por outro lado impede considerar acabado e definitivo qualquer eventual resultado” (VEGETTI, 2012a, p. 134).

Dada a natural indeterminação entre modelo e cópia, o arquétipo celeste não obriga a uma idêntica consubstanciação fática, e Platão jamais afirmou que a *Kallípolis*, se realizada,

²⁶⁰ Em certas passagens do *Timeo* Platão descreve a ação do Demiurgo circunscrita ao limite da possibilidade, expressa nas traduções portuguesas e espanholas por “na medida do possível” (*Tim.* 30a, 37d, 38c, 42e).

seria perfeita²⁶¹ (GUTHRIE, 1998, p. 507, nota 230), o que a torna, por conseguinte, algo perfectível. O filósofo-governante estaria obrigado a aprimorar constantemente o seu trabalho (*Rep.* 501b), porque ele próprio não era perfeito, e mesmo “convivendo com o que é divino e ordenado, tornar-se-á ordenado e divino *até onde é possível a um ser humano*” (*Rep.* 500c-d, grifos nossos). Ainda que o fim para o qual aponta o rei-filósofo esteja enraizado em verdades transcendentais, os meios para atingi-lo são plenamente racionais: os filósofos amam a verdade acima do poder político e estariam dispostos a realizar as modificações necessárias para melhorar a estrutura do Estado, ao contrário do tirano que teme o enfraquecimento da sua autoridade e por isso se faz inflexível (KLOSKO, 2006, p. 182). A prova disso é que se o Estado ideal estivesse pautado apenas em verdades superiores, seriam dispensáveis os quinze anos de experiência no serviço público, exigidos do postulante ao governo, após o contato com a dialética (*Rep.* 539e-540a). A formação diferenciada do governante tornaria desnecessário deslindar toda a sorte de normas prosaicas atinentes à vida na *pólis*, “não vale a pena estabelecer preceitos para homens sãos e honrados porque facilmente descobrirão a maior parte das leis que é preciso formular em tais assuntos” (*Rep.* 425e). Por essa razão as especificidades acerca da organização da Cidade são deixadas entre parênteses, à espera das decisões ponderadas dos governantes-filósofos (LISI, 2017a, p. 86), indicando que as pretensões concretas de Platão estão inseridas em um embate dialético que nos força a vislumbrar o ideal como forma de compreender e dirimir as contradições da realidade sensível.

Logo, consideramos lícito admitir que a *República*, ainda que fosse para Platão essencialmente realizável, não foi redigida como um manual a ser seguido *ad litteram*, tampouco pode ser lida como mera especulação teórica, utópica e ucrônica²⁶². O projeto do diálogo deve ser entendido, no âmbito geral da reflexão platônica acerca do Estado, como um consciente diagnóstico dos problemas político-educacionais de Atenas, que acaba por estabelecer um paradigma, apesar de não ser, em si mesmo, apenas um modelo, “é a fusão entre o real e o ideal, ou melhor, a indicação dos métodos com que o homem pode alcançar o ideal através do real” (COLLI, 2008, p. 102). Seguimos aqui a senda de Lledó (1985, p. 62) e Jaeger (1989, p. 520), que sustentam ser a busca de Platão por um Estado ideal, cuja culminância está na *República* e nas *Leis*, a união de dois aspectos indissolúveis do espírito grego: o

²⁶¹ “O paradigma possui o ser para toda a eternidade, enquanto a cópia foi gerada, é e será, em todo o tempo e ao longo da sua realização” (*Tim.* 38c).

²⁶² O termo “ucronia” é entendido aqui a partir da flexibilização do conceito forjado por Charles Renouvier (*Uchronie: L'Utopie dans l'histoire*, 1876), com sentido claro de complementar a ideia de utopia e compor um quadro político inexistente, em lugar ou tempo algum, não aplicável à *República* do modo como a compreendemos.

extraordinário sentido da *práxis* política e a irresistível inclinação para um Estado perfeito, manifesto como descontentamento em relação à imperfeição do existente.

4.3 O governo filosófico ou a sabedoria como legitimadora do poder político

Definido o governo filosófico como a condição basilar para o acercamento possível no que respeita ao paradigma divino, restava “determinar quais são os filósofos a que nos referimos quando ousamos afirmar que são eles que devem governar” (*Rep.* 474b). A primeira tentativa de demonstração institui como filósofo quem é desejoso de sabedoria em sua totalidade (cf. *Laq.* 182d), e pronto a experimentar de todos os conhecimentos “se atira ao estudo com prazer e sem se saciar” (*Rep.* 475c). Acerca da interpretação tangível do “amante da sabedoria” como um reles “amante de espetáculos” (*Rep.* 475c), Sócrates faz um recorte mais preciso: aos verdadeiros filósofos interessava unicamente o “espetáculo da verdade” (*Rep.* 475c-475e). Conhecimento (*episteme*) e opinião (*doxa*) são potências (*dýnameis*) distintas e, obviamente, possuem diferentes objetos (*Rep.* 478a). A opinião se ampara no que é mutável, está a meio caminho entre a ignorância e a ciência, é o que permite “julgar pelas aparências” (*Rep.* 477a-e). Em contrapartida o conhecimento se reporta ao que é perene, à essência de cada coisa (*Rep.* 476c-d), ao “Ser em si” (*Rep.* 480a). Esta conjuntura opõe os *filósofos*, amantes da sabedoria, que alcançam a ciência do ser; aos *filodoxos*, amantes da opinião, imersos na contingencialidade da esfera material, incapazes de romper com a imediatez dos sentidos (*Rep.* 480a).

Sócrates pondera que não haveria diferenças entre cegos e aqueles que não possuem na alma um modelo, nem são capazes de olhar para a verdade absoluta (*Rep.* 484c). A referência à visão como analogia aos “olhos da alma” (cf. *Rep.* 533d), remete à imagem do Sol: “podes, portanto, dizer que é o Sol, que considero filho do bem, que o bem 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” (*Rep.* 508b-c). O objeto do amor do filósofo “não são as coisas que se percebem com os sentidos, mas aquelas que se apreendem com o intelecto e com o pensamento, e consistem no justo, no bem e no belo em si” (TRABATTONI, 2010, p. 33). Por conseguinte, “uma vez que os filósofos são aqueles que são capazes de atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo, e que aqueles que o não são, mas se perdem no que é múltiplo e variável, não são filósofos, qual das duas espécies é que deve ser chefe da cidade?” (*Rep.* 484b). Sem dúvida, os filósofos reconheceriam melhor a realidade por terem contemplado “a verdade relativa ao belo, ao justo e ao bom” (*Rep.* 520c). O tipo de educação pensada para o líder político visa alcançar um valor universal: a aspiração da verdade, a posse

da ciência (MARROU, 1985, p. 94). É esta acurada percepção que permite almejar a perfeita governança, voltada para a felicidade de todos os cidadãos (*Rep.* 420a-e), porque ao se fazerem possuidores do verdadeiro conhecimento, os filósofos se revestem também da verdadeira virtude (PABÓN; GALIANO, p. LXI) e assim congregam as duas características fundamentais que se espera de um governante: sejam competentes em um sentido técnico e probos em um sentido moral (BOERI, 2017a, 12). Afirma Schmied-Kowarzik (2003, p. 67), que Platão entende por filósofos “não aqueles que, antigamente, se autoneameavam como tais – e até hoje como tais se autoneameiam – senão aqueles homens e mulheres que experimentavam uma *periagoge*, isto é uma transformação moral”. A classe governante que inicialmente seria um grupo formado por sábios místicos, na *República* configura um grupo de homens da ciência, de acesso mais abrangente (COLLI, 2008, p. 104), mas ainda difícil para a maioria.

Nas *Leis* (715b-c), 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. O único caminho para sanar os males da Cidade era fazer coincidir sabedoria e poder político. “Se não há uma técnica que assegure a salvação do homem, então é necessário romper com toda a técnica e recusar a ação histórica em proveito do discurso do filósofo” (CHÂTELET, 1978, p. 184). A ideia do rei-filósofo é platônica, embora o princípio de um governo baseado na sabedoria seja claramente socrático²⁶³. Prova disso é o testemunho de Xenofonte, “dizia [Sócrates] também que reis e governantes não eram os que detinham os cetros, nem os que foram escolhidos pelos que aparecem, nem aqueles sobre quem desceu a sorte, nem os que conseguiram o poder pela força ou pela fraude, e sim aqueles que *sabem governar*” (*Mem.* III, 9, 10-11, grifos nossos).

Platão aceita sem maiores objeções a diferenciação entre talentos individuais, mas repudia as desigualdades econômicas (MACERI, 2009, p. 167). Riqueza e pobreza extremadas possuem em grau semelhante consequências imorais, “uma, porque dá origem ao luxo, à preguiça e ao gosto pelas novidades e outra, à baixeza e à maldade, além do gosto pela novidade” (*Rep.* 422a). Em uma Cidade afeita a cultivar a riqueza, será impossível ao cidadão adquirir suficiente temperança, sendo forçosa a escolha por uma em detrimento da outra (*Rep.* 555c-d). O conflito entre moralidade e êxito permanece em Platão como estava já configurado em Sócrates (ADRADOS, 1993a, p. 410). A tal estado de coisas em flagrante desequilíbrio, Platão tece críticas diretas quando examina o Estado oligárquico, que não é uno, mas cindido

²⁶³ Por essa razão é possível inferir conexões entre o filósofo-rei da *República* e os diálogos anteriores (DUESO, 2013, p. 181).

em dois grupamentos antagônicos: “o dos pobres e o dos ricos, que habitam no mesmo lugar, e estão sempre a conspirar uns contra os outros” (*Rep.* 551d). Aqui nos parece relevante transcrever as palavras de Thomas More, plenamente cabíveis ao raciocínio platônico:

onde o dinheiro é a medida de todas as coisas, não é possível governar de forma justa e próspera. Não pode haver justiça onde as melhores coisas da vida pertencem aos piores homens e ninguém pode ser feliz, onde apenas uns poucos indivíduos repartem entre si todos os bens, desfrutando de grande conforto, enquanto o resto dos homens vive em deplorável miséria (MORE, 2004, p. 42).

Nas comunidades em que não existe disparidade econômica florescem as personalidades mais nobres, pois não conhecem “a insolência nem a injustiça, tampouco a rivalidade e a inveja” (*Leis*, 679b-c). Mesmo que a propriedade privada encontre restrição apenas nas classes dirigentes, a riqueza, aos olhos de Platão, é sempre um fator de corrupção, “porquanto já muitos crimes ímpios se produziram por causa da moeda do vulgo” (*Rep.* 416e-417a). Quando nas mãos de quem governa, a riqueza aumenta sobremaneira seu alcance e potencial desagregador, ainda que estejam no poder os guardiões-filósofos, indivíduos excepcionais, mas que não são perfeitos, nem incorruptíveis (BOERI, 2017a, p. 13, 16). E posto que o guardião teria o poder de “assenhorear-se de tudo quanto existe na cidade”, não deveria conceber a felicidade do modo como o faz o vulgo, angariando riquezas e honrarias (*Rep.* 466b-c). Somente a sabedoria oferece um prazer puro, enquanto a ganância e a alegria do triunfo trazem apenas inquietudes (SCHUHL, 1954, p. 120). Na sua *Kallípolis*, Platão determina que o poder econômico esteja apartado das decisões políticas (*Rep.* 416c-417b), para evitar o favorecimento de interesses particulares, fonte de intrigas e sedições. Assim, os guardiões que não tivessem pensamento e ação voltados para o bem da comunidade, ou tencionassem possuir riquezas, seriam encaminhados para a classe dos artesãos (CAPELLE, 1992, p. 182).

Somente em uma Cidade com semelhante estrutura poderiam governar aqueles que são realmente ricos, não em dinheiro, mas naquilo que devem ser ricos os bem-aventurados, uma vida sensata e virtuosa (*Rep.* 521a). Para Piettre (1985, p. 55, nota 35) “uma cidade é sabiamente governada por homens completamente desinteressados. A ideia de uma arte política específica, realista, pragmática, que faz concessões à imoralidade²⁶⁴ [...] é inteiramente estranha a Platão”. Os filósofos desprezam as honrarias, considerando-as indignas de homens livres. A justiça era mais importante e mais necessária (*Rep.* 540e). No *Teeteto*, Platão declara que

²⁶⁴ Próxima à noção trasimaqueana.

a sabedoria e a verdadeira virtude não são outra coisa que o conhecimento da justiça, e seu desconhecimento é ignorância e maldade manifesta. Qualquer outra coisa que pudesse parecer habilidade e sabedoria, no exercício da política é grosseria e nas artes vulgaridade. Em consequência, no homem que é injusto ou ímpio em palavras ou obras é que menos se pode reconhecer que possui habilidade, por sua falta de escrúpulos (*Teet.* 176c-d).

Ademais, a relutância dos filósofos em atuar politicamente denota que pouco lhes interessam as benesses do poder, fato significativo se atentarmos para o preceito segundo o qual “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 mais pacificamente administrada e naquela em que os que detêm o poder fazem o inverso, sucedera o contrário” (*Rep.* 520d). Os filósofos iriam constringidos ao poder, mas isso não faria deles menos felizes, já que não haveria “uma vida melhor do que governar, para os que devem governar” (*Rep.* 520e-521a). De fato, a divisão de acordo com o talento corresponde a uma divisão segundo a necessidade, razão pela qual quem não possuir índole para governar, tampouco terá interesse em fazê-lo, porque a vida do filósofo não ofereceria nada que predispucesse para a felicidade nos moldes concebidos pelo cidadão comum (TRABATTONI, 2010, p. 177-178). Para os filósofos, depois de todo o processo formativo, o poder político será mais uma carga do que um anseio, mas a suportarão pelo bem da comunidade (GUTHRIE, 1994a, p. 114). A política era um modo de servir ao coletivo e nunca poderia gerar benefício único a quem a praticava, por esse motivo, pressupunha não somente uma formação específica, mas também um compromisso com a sociedade. O envolvimento político dos filósofos é, antes de tudo, algo que a justiça lhes impõe como um dever moral inelutável (*Rep.* 520a-521b). Na *Carta VII* (329b), quando explica os motivos que o levaram a aceitar o chamado de Díon à corte do jovem Dionísio II e enfrentar uma aventura de resultado incerto, Platão dá mostras deste inabalável mandamento, ao destacar que cumpriu “seu papel de Filósofo”, porque seria vergonhoso não o fazer, cedendo ao conforto e à covardia.

Ocorrem, porém, alguns impasses textuais que depõem contra o modelo de seleção articulada dos governantes depreendido no diálogo. Tomemos como objeto de inquérito o presumível infanticídio da prole dos “guardiões inferiores” (*Rep.* 459e, 460c), ligado às perturbadoras orientações eugênicas do Livro V²⁶⁵. A exemplo de cães de caça e aves de estimação, deveria haver para a raça humana uma criação voltada para os que fossem melhores²⁶⁶ (*Rep.* 459a-b): “é preciso, de acordo com o que estabelecemos, que os homens

²⁶⁵ Platão é apodado por Hans Günther (uma das grandes influências do pensamento racial nazista) como precursor do eugenismo (FRANCO DE SÁ, 2017, p. 17).

²⁶⁶ Esta não aparenta ser uma convicção de todo absurda no contexto grego, sobretudo se tivermos em mente que o direito à cidadania em Atenas exigia que ambos os progenitores fossem autóctones.

superiores se encontrem com as mulheres superiores o maior número de vezes possível, e inversamente, os inferiores com as inferiores, e que se crie a descendência daqueles, e a destes não” (*Rep.* 459d-e). Quando entendemos que mesmo entre os guardiões (excluindo-se a divisão de guardiões perfeitos e auxiliares) haveria diferentes níveis de dignidade, aumentamos o fosso que separa as classes constitutivas do Estado. Ora, se nem mesmo os filhos dos “piores” dentre os guardiões seriam criados, por serem considerados indignos de alcançar os cargos dirigentes, estaria inviabilizado de antemão o ascenso de membros das classes inferiores às magistraturas, em uma clara negação do preceito anteriormente anunciado, que dava conta da mobilidade entre as classes segundo o mérito individual (*Rep.* 415b-c, 423c-d).

Em nota à tradução que realizam da *República*, Pabón e Galiano (1981, p. 133, nota 02) sugerem que se entenda o passo relativo à prática efetiva de infanticídio²⁶⁷ (*Rep.* 460c) justamente como derivação do supramencionado passo 415b-c, a queda dos filhos de guardiões para a classe dos artífices. Se não há infanticídio, atenuaríamos o rigor da proposta, sem resolver a questão de um hermético sistema atávico de castas. O descenso compulsório dos nascidos de “guardiões inferiores”, põe em risco o princípio seletivo vinculado ao processo educacional que formaria o rei-filósofo e com isso toda a construção argumentativa da *República*²⁶⁸. Ao contrário de Pabón e Galiano, consideramos que os passos 415b-c e 460c são incompatíveis, quando não dicotômicos. Teríamos, pois, duas opções hermenêuticas notoriamente antitéticas. A primeira seria fazer demasiado caso das controversas propostas eugênicas do Livro V, e perceber na *República* o resultado de um aristocratism irrepletido, no qual o nascimento determina a posição de cada indivíduo na trama social, o que justificaria a necessidade de um implacável controle da natalidade, em nome da manutenção de uma raça superior. A antinomia entre a ideia de um governo do conhecimento e a rejeição arbitrária de indivíduos considerados, *a priori*, desqualificados se torna aqui insolúvel.

A segunda opção, em contrapartida, seria redefinir o impacto das orientações centradas na eugenia, proposições desnecessárias, extemporâneas e, em si mesmas, plenamente indefensáveis²⁶⁹. É preciso atentar novamente para uma consideração em especial: Platão não via o planejamento da *República* como realizável em seu aspecto formal, prescritivo, mas na essência do projeto, seu caráter normativo. Se fosse prescritiva, a *República* se esvaziaria na literalidade das suas propostas, ou, em outros casos, como em algumas sugestões do Livro V,

²⁶⁷ Referida de maneira eufêmica: “deverão ser escondidos em um lugar oculto e inacessível” (*Rep.* 460c).

²⁶⁸ Estaria inviabilizado também o núcleo da nossa Tese.

²⁶⁹ Rechaçamos, porém, a simplista e problemática interpretação “irônica”.

rechaçadas pela crueza e veemência com que são apresentadas. As minúcias lacunares e, neste ponto, disparatadas da exposição central, são menos importantes, por comporem um quadro argumentativo totalmente datado e absurdo em todos os níveis²⁷⁰. Poderíamos, no melhor dos casos, considerá-las “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” (DALA SANTA, 2013, p. 60). Com efeito, o único modo de salvaguardar a coerência da *República* é tentar compreender o fundamento argumentativo a que as asserções eugênicas se vinculam, qual seja, a “comunidade de mulheres e filhos” entre os guardiões, ideia cuja recepção certamente não seria positiva e que leva ao “comunismo de usufruto”, exclusivo para a classe dos guardiões²⁷¹ e central para as pretensões da Cidade ideal (*Rep.* 462c; *Leis* (739b-c)).

O comunismo que aparentemente elimina o individualismo é para Platão o necessário processo de purificação e formação do verdadeiro indivíduo, afastando-o dos elementos que incitam sua parte contingente (COLLI, 208, p. 120). Em suma, o “comunismo platônico” caracterizava a relativização dos laços afetivos e financeiros próprios da vinculação parental, responsáveis pelo egoísmo, decretando a virtual morte da aristocracia tradicional. Vegetti (2012a, p 123), salienta que “o obstáculo crucial para a unidade da cidade e de seu grupo dirigente era o *oikos*: a ‘casa’, o clã familiar em cujo seio teriam lugar a acumulação e a transmissão de patrimônios e dos laços afetivos à margem, ou contrários, aos vínculos comunitários”. Sem a necessidade de devoção à família e livres do anseio por riqueza e honrarias, os guardiões dedicariam seus esforços exclusivamente ao bem-estar da Cidade, a imensa família da qual todos faziam parte. Ressaltamos: o foco platônico está em justificar teoricamente o enfraquecimento do núcleo familiar, como garantia da diligência total e irrestrita dos cidadãos verdadeiramente aptos a governar o Estado. Não se trata, em efetivo, de alvitrar a dissolução da família, mas expandir seu conceito e fazer da *pólis* um gigantesco *oikos*, para o qual se verteria toda a devoção outrora destinada à restrita coletividade sanguínea.

Na *República*, a ênfase na questão da hereditariedade nos parece uma concessão retórica aos aristocratas Gláucon e Adimanto, já escandalizados com os rumos do diálogo²⁷², ou, por

²⁷⁰ É o que nos permite conjecturar a abordagem hermenêutica aqui adotada, pressuposta na valorização dos elementos contextuais, em um esforço por compreender o autor em seu próprio horizonte intelectual e sócio-histórico.

²⁷¹ O comunismo na classe dos artesãos é improvável, pois exigiria igualdade de natureza entre seus membros (LISI, 2006, p. 12).

²⁷² “Platão tinha intenção de mostrar ao seu público, formado sobretudo pela aristocracia de sangue e de dinheiro que tanto o filho de um nobre como o de um latifundiário deveriam ser camponeses ou artesãos, se não fossem

outro lado, o resquício de um aristocratismo latente²⁷³. O que não podemos, sob pena de dissipar as profundas reflexões político-educacionais da *República*, é aceitar que Platão, estando preocupado em elevar o homem ao limite do inteligível e fazê-lo aprender a governar a Cidade com justiça (*Rep.* 540b-c), acreditava lograr este intento tratando os filósofos à imagem de cães²⁷⁴. Platão não está obcecado com a “pureza da raça”, ao contrário do que aduz Popper (1974), a própria especialização funcional refuta esta ideia, preocupa-se sim em identificar os cidadãos mais qualificados em cada segmento, não importando a sua genealogia (KLOSKO, 2006, p. 160). O Estado platônico, apesar de sua tríplice divisão, não está alicerçado em um hermético sistema classista, posto que, por mais separadas que estejam a vida e as atividades das três classes, existe entre elas um incessante fluxo regido pelos governantes-filósofos (CAPPELE, 1992, p. 190).

Uma objeção facilmente identificável quanto à permuta interclasses é que a promoção dos filhos dos artesãos seria inviável, porque estes conheciam seus pais e com eles já mantinham laços familiares, condição vedada aos guardiões. Todavia, a recomendação de, em um primeiro momento, enviar para o campo todos os cidadãos com mais de dez anos, para que as crianças fossem educadas longe dos costumes dos pais (*Rep.* 540e-541a), traz um importante indício de que Platão não tinha total clareza no tocante aos detalhes organizacionais do processo formativo-seletivo da sua *pólis*. Em muitos aspectos percebemos certa ambiguidade entre as atribuições e exigências exclusivas dos guardiões (perfeitos e auxiliares) e as destinadas ao restante da Cidade. Acerca de questões muito próximas Platão se refere ora aos guardiões, ora aos cidadãos de modo abrangente, resta saber se apenas para ressaltar a indissociabilidade

capacitados para cuidar do estado” (TRABATTONI, 2010, p. 177), daí a necessidade de arrefecer o impacto da proposta, acenando com o pressuposto de serem os filhos semelhante aos pais em suas virtudes.

²⁷³ Seriam fortes traços aristocráticos que permanecem no raciocínio platônico, dos quais não pôde conscientemente se desvincilhar. Esta é, sem dúvida, uma hipótese que não deve ser descartada. Uma possível indicação de seriedade da prática eugênica está na ideia de “premiar” os corajosos com “matrimônios mais frequentes”, para fazer nascer deles uma prole mais numerosa (*Rep.* 468c), ao passo que haveria um descenso destinado a soldados covardes e relapsos (*Rep.* 468a).

²⁷⁴ A reiterada analogia dos guardiões com cães de caça (*Rep.* 375a, 375e-376b, 404a, 416a-c, 422d, 440d, 451d, 459a-b, 466c-d), explicável talvez pelo gosto da aristocracia por caçadas, não pode ser tão rasteira a ponto de preconizar o “cruzamento” seletivo como forma de elevação racial e, por consequência, de aperfeiçoamento moral e intelectual. Sob este viés, seria apenas uma metáfora comum ao ambiente de discussão, uma linguagem puramente coloquial, utilizada para reforçar características humanas em comparação às qualidades específicas observáveis em animais (“ágil como um gato” ou “forte como um touro”). Em defesa de tal interpretação, apontamos referências genéricas à perfeição de “cães e cavalos” (*Rep.* 335b) e à coragem e brio de cães, cavalos ou qualquer outra espécie de animal (*Rep.* 375a-b), ou ainda que os filósofos deveriam ser “como os chefes e os reis nos enxames de abelhas” (*Rep.* 520b). Platão afirma também que o sofista se confunde perigosamente com o filósofo, assim como o lobo se assemelha ao cão (*Sof.* 231a). Existem também comparações negativas de homens com pouco entendimento a cães em sentido geral (*Rep.* 469d-e), contrapondo, desde um viés moral e intelectual, humanidade e animalidade. Nos parece este um promissor indício de que a analogia dos guardiões e cães de caça possui apenas um valor figurativo.

sócio-antropológica da *pólis*, segundo a qual tudo o que incidisse sobre os governantes afetaria na mesma medida, para o bem ou para o mal, a totalidade dos cidadãos²⁷⁵, ou para indicar a perspectiva de ampliação de determinados regramentos para além da classe guardiã. Ao analisarmos a “comunidade de mulheres e filhos”, por exemplo, declaradamente reservada aos guardiões (*Rep.* 457c-461e), e suas implicações para governança e o espírito de comunidade, encontramos expressões como “o maior número possível de cidadãos” (*Rep.* 462b), “os habitantes da cidade”, “a maior parte dos habitantes”, “toda a comunidade” (*Rep.* 462c), “o povo da nossa cidade” (*Rep.* 463a), “povo” (*Rep.* 463b), “todos os cidadãos” (*Rep.* 463d), “todos em uníssono” (*Rep.* 463e), “nossos cidadãos” (*Rep.* 464a), “os homens” (*Rep.* 465b). Tal indefinição indica a real possibilidade de trânsito entre as classes, em sentido ascendente e descendente, sob o critério fundamental do aproveitamento no processo formativo, o que nos leva forçosamente a sopesar a educação primária extensível à Cidade inteira, garantindo a todas as classes uma “carreira aberta aos talentos” (TAYLOR, 2005, p. 79).

Sócrates reitera que

se nascer algum filho inferior aos guardiões, deve ser relegado para as outras classes, e, se nascer um superior das outras, deve ser levado para a dos guardiões. Isto queria demonstrar que mesmo os outros cidadãos devem ser encaminhados para a atividade para que nasceram, e só para ela, a fim de que cada um, cuidando do que lhe diz respeito não seja múltiplo, mas uno, e deste modo, certamente, a cidade inteira crescerá na unidade, e não na multiplicidade (*Rep.* 423c-d).

Como haveria expectativa de avaliar legitimamente se o filho de um guardião era digno de manter-se nas classes superiores, ou se o filho de um artífice estava apto a ser promovido, senão por meio de uma avaliação orquestrada nos diferentes estágios de um longo e criterioso processo formativo? A especialização funcional não possui vinculação intrínseca com fatores hereditários, de modo que o nascimento não cria qualquer direito, servindo apenas como “uma presunção favorável” (KOYRÉ, 1966, p. 139), sendo falso afirmar que “para Platão, a divisão do trabalho e o mito das raças, exprimiam uma concepção estritamente aristocrática da sociedade” (TRABATTONI, 2010, p. 177). O mito etnogônico (*Rep.* 415a-c) não é definitivo em conferir às naturezas humanas distintas um caráter puramente atávico, haja vista que os mitos platônicos nunca vão além da verossimilhança e não pretendem, de modo algum, impor a verdade do *logos* ou substituí-la (GIGON, 1994, p. 15; GUTHRIE, 1994a, p. 112; TAYLOR, 2005, p. 71-72). O ascenso ao grupo politicamente dominante permaneceria aberto aos

²⁷⁵ Claramente expressa na ideia de comunhão de “alegria e dor” (*Rep.* 462b-e).

membros do terceiro estamento, mas apenas em casos individuais, sob critérios seletivos de caráter educacional (VEGETTI, 2012a, p. 131).

4.3.1 Educação, política e filosofia na *República*

O marcante comprometimento de Platão com o Estado justo o orienta para uma reflexão que toma de um lado a política, campo material das deliberações humanas, e de outro a filosofia, substrato racional que conduz o homem a aproximar-se da perfeição do ordenamento suprassensível, instâncias até então consideradas antitéticas e que encontram na educação a única mediação imaginável. Portanto, a coincidência entre sabedoria filosófica e poder político se torna plausível unicamente por meio da educação, capaz de unir o anseio pelo bem da comunidade, mote da arte política autêntica, e o desvelamento do que em verdade significa o Bem, apanágio da filosofia. A problemática da *pólis* platônica estabelece na *República* o elemento que permite a compreensão de seus contornos ideais, bem como das suas possibilidades de real efetivação, justamente por promover o encontro entre a perfeição teórica e a materialidade histórica: pretende delinear os traços fundamentais de uma Cidade virtuosa “possível”, centrada na ação transformadora da educação.

Para tanto, Platão se concentra nos dois aspectos que considera essenciais na configuração do Estado ideal: a seleção e a educação dos futuros governantes²⁷⁶, como ferramenta para a elevação conjunta de todos os estamentos que compõem a *pólis*, justamente por identificar a causa da desagregação social na indigência moral e intelectual das classes governantes²⁷⁷ (LISI, 2006, p. 06). A educação dos dirigentes visa corrigir a improvisação e a ignorância dos regimes históricos (ADRADOS, 1993, p. 416), fazendo da *República* a “antítese profissional ao amadorismo da *pólis*” (KITTO, 1970, p. 277). A imperiosidade da formação acurada para os governantes fora aludida no final do Livro III, “a educação correta seja ela qual for, se querem atingir o cume da perfeição” (*Rep.* 416c). O modelo de educação do filósofo transcendia a etapa gímnico-musical da formação básica, incapaz de infundir o conhecimento verdadeiro (*Rep.* 521e-522a), para configurar uma *paidéia* filosófica²⁷⁸.

Como exigência educacional precípua caberia afastar a alma do reino dos sentidos, arrastando-a “do que é mutável para o que é essencial” (*Rep.* 421d), por obra da ciência da qual

²⁷⁶ Na concepção de Zeller (1968, p. 149), a formação da elite dirigente é o tema decisivo da *República*.

²⁷⁷ Questão que conserva impressionante atualidade.

²⁷⁸ Burnet (1964, p. 176) e Martínez (2000, p. 653) afirmam que o ensino superior dos Guardiões se pareceria com o programa de estudos implantado na Academia, hipótese plenamente aceitável.

todas as demais ciências tomam parte e “que distingue o um do dois e do três. Refiro-me, em resumo, à ciência dos números e do cálculo”²⁷⁹ (*Rep.* 522b-c). As matemáticas predisõem os estudantes ao pensamento abstrato, sem possuírem maiores funções de caráter prosaico, senão voltadas às táticas de guerra para usufruto dos guardiões-auxiliares, e “para facilitar a passagem da própria alma da mutabilidade à verdade e à essência” no que toca à função do filósofo (*Rep.* 525b-c). Sócrates discorre sobre as ciências matemáticas disponíveis naquela época, a principiar pela aritmética, indispensável ao futuro filósofo, porque obriga-o “a servir-se da inteligência em si para chegar à verdade pura” (*Rep.* 526b), por articular números em condições abstratas, isentos de representação corpórea. Na sequência apresenta a geometria – plana e espacial –, na qual os geômetras “se servem de figuras visíveis e estabelecem acerca delas os seus raciocínios, sem, contudo, pensarem neles, mas naquilo com que se parecem; fazem os seus raciocínios por causa do quadrado em si ou da diagonal em si, mas não daquela cuja imagem traçaram” (*Rep.* 510d-e). Ao postular figuras que se independizam de modelos tangíveis a geometria aproxima o raciocínio das essências eternas e imutáveis.

O *curriculum* do filósofo compreenderia ainda a astronomia, capaz de levar “a alma a olhar para cima” e compreender no movimento dos astros as leis que orientam a realidade suprassensível (*Rep.* 529a-530c). Por fim, Sócrates insere a harmonia, o estudo das razões e proporções matemáticas da música, que, a exemplo da astronomia, toma fenômenos sensíveis para abstrair a realidade fundamental que lhes concedia ordenamento (*Rep.* 530d-532c). Crombie (1979a, p. 140) auxilia na compreensão do sentido que teriam astronomia e harmonia no bojo do programa filosófico-pedagógico da *República*, ao descrevê-las como “aqueles ramos da matemática pura relacionados com o estudo das duas partes da natureza física (movimento celeste e música) que a Platão parecem mostrar claramente a ordem racional”.

Estas quatro manifestações da ciência matemática, por importantes que fossem, guardavam somente uma função propedêutica, um mero prelúdio à dialética, suprema ciência filosófica. Pabón e Galiano (1981, p. LXII-LXIII) advertem para a complexidade do conceito de dialética, sendo conveniente diferenciar o uso vulgar e o sentido estrito e elevado que Platão busca denotar. Desde um aspecto semântico não significa mais que a arte da conversação, do diálogo, e designava a habilidade que os jovens aristocratas se empenhavam por adquirir e lhes concedia êxito na vida pública e privada. Mas esta é uma acepção de caráter marcadamente sofístico. Em Platão, ao contrário, a dialética era o exercício adequado de investigação, de

²⁷⁹ Os gregos diferenciavam a ciência do cálculo (*logismós-logostikè*) e a ciência do número (*arithmós-arthitiki*), “sendo que a primeira forma os rudimentos da segunda” (PIETTRE, 1985, p. 58, nota, 47).

descoberta e ensino (*Fil.* 16e-17a). A dialética configura o único método de ascensão à verdade, ao mundo das Ideias, e à sua manifestação suprema, a Forma do Bem, “uma ideia reguladora do pensamento ético e da ação” (SPINELLI, 2003b, p. 162). Schmied-Kowarzik (2003, p. 67-68) compreende que a Ideia do Bem “não é outra coisa a não ser a pretensão do ético em si que cada um precisa sentir por si mesmo”, embora não signifique uma instância de ordem individual, ao contrário, “ela é algo que, enquanto pretensão, evidencia-se a cada homem sem exceção”. Desse modo, podemos “através da Ideia do Bem, que cintila em nós como um apelo, intuir o sentido de nosso ser no-mundo e nossa sempre peculiar atribuição prático-ética” (SCHMIED-KOWARZIK, 2002, p. 26-27).

Pela ação da dialética se apreende a essência de cada coisa (*Rep.* 534b), de modo que o raciocínio alcança o limite do inteligível (*Rep.* 431d-432b),

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 (*Rep.* 511b-c).

Os escolhidos para a enfrentar a jornada filosófica a culminar com o governante ideal teriam que possuir características especiais, de preferência os mais firmes e corajosos e, sempre que possível, os mais belos. No que tange em específico aos aspectos intelectuais, exigir-se-ia perspicácia, vivacidade, facilidade para aprender, boa memória, perseverança e amor pela verdade²⁸⁰ (*Rep.* 535b-c). Seleção tão rígida e criteriosa se explica por uma razão dúplice. Primeiro, obviamente, porque as melhores naturezas quando encaminhadas para a contemplação filosófica forjam a mais perfeita representação terrena da governança celeste, a aproximação ao paradigma inteligível que garante a factibilidade da *Kallípolis*. Segundo, porque a maldade imoderada e os grandes crimes têm origem nas “almas mais bem-dotadas”, quando pervertidas por uma má educação, enquanto almas de natureza medíocre nada farão de grandioso, seja para o bem ou para o mal²⁸¹. Portanto, o cuidado com uma educação adequada

²⁸⁰ Xenofonte (*Mem.* VI, 1, 2) atribui um parecer semelhante a Sócrates que “concluía a boa natureza das pessoas pela sua rapidez para aprenderem os assuntos aos quais se dedicavam, pela sua capacidade para recordarem o que tinham aprendido e pelo seu entusiasmo por todos os ensinamentos [...]”.

²⁸¹ Este é um dos pontos em que Platão se equivoca por completo. Bem sabemos o quanto a mediocridade pode ser desastrosa em um governante.

deve incidir sobre os que efetivamente demonstram inclinação filosófica²⁸² (*Rep.* 491e, 495a-496b).

Finda a primeira etapa instrutiva, iniciada ainda na tenra infância, passando por distintas fases de contato lúdico com as matemáticas e de instrução física, uma triagem preliminar seria perpetrada, dentre os estudantes que completavam vinte anos (*Rep.* 537b). Os que fossem escolhidos se dedicariam por uma década ao estudo das ciências matemáticas, período em que seriam postos à prova no tocante a carregarem ou não uma natureza dialética. Ao final desse estágio, um novo teste se faria necessário, ainda mais rigoroso,

para saber quais dentre eles possuem tais qualidades em mais alto grau e quais são sólidos nas ciências, sólidos na guerra e nas restantes exigências da lei; a esses, logo que completem os trinta anos, depois de os selecionares dentre os já escolhidos, debes elevá-los a maiores honrarias e observar, experimentando a sua capacidade dialética, quem é capaz, prescindindo dos olhos e dos outros sentidos, de caminhar em direção ao próprio Ser pela verdade (*Rep.* 537c-d).

Depois de cinco anos de exercícios dialéticos, retornariam ao trato prosaico, exercendo por quinze anos cargos militares e funções próprias dos jovens, como forma de garantir-lhes experiência no que diz respeito à organização da Cidade. Somente aos cinquenta anos os remanescentes, experimentados em todas as artes, alcançariam a contemplação do Ser. E após “terem visto o bem em si, usá-lo-ão como paradigma, para ordenar a cidade, os particulares e a si mesmos, cada um por sua vez, para o resto da vida, mas consagrando a maior parte dela à filosofia”. Os filósofos iriam governar de maneira absoluta, mas alternadamente, revezando períodos de desempenho do poder e de contemplação filosófica (*Rep.* 539e-540b). Há na *República* uma nítida e inequívoca negação de tendências a personificar o poder ou sustentar ilusões messiânicas. Os governantes ideais seriam forjados em um programa educacional diferenciado, que, ao mesmo tempo, os eleva a um estágio intelectual e ético-prático superior e os põe à prova continuamente. Na concepção de Paviani,

a ideia de estágios, de diferentes disciplinas, de graus ontológicos (da realidade) e de níveis gnosiológicos do conhecimento do mundo sensível e inteligível assegura um processo pedagógico detalhado. O filosofar é um ato pedagógico. Nessa perspectiva, não se pode falar de uma filosofia da educação platônica, entendida como disciplina autônoma, como aplicação de conhecimentos filosóficos aos temas pedagógicos, pois a filosofia, em sua plenitude, em sua essência e finalidade, é um programa de educação dialética, para buscar a ciência do bem, da justiça e da verdade” (PAVIANI, 2016, p. 13-14).

²⁸² Para Platão a educação das almas mais aptas era uma tarefa mais importante que sua própria filosofia (*Fédon*, 276e-277a). Concepção semelhante aparece em Xenofonte (*Mem.* VI, 1, 3) e, por conseguinte, revela uma matriz sócrática: “aquelas naturezas que são tidas como as melhores são também as que mais precisam de educação”.

A educação filosófica estaria pautada na observação do nível de desenvolvimento apropriado para cada idade (*Rep.* 498b), levando à união entre aspectos teóricos e instrução empírica, de modo que o guardião-perfeito fosse virtuoso, “até aos limites do possível, em atos e em palavras” (*Rep.* 499a). O longo caminho ascensional que conduz o filósofo ao Bem supremo o faz apto a governar a Cidade com maestria, pois lhe garante também a fundamentação ética de que necessita para o exercício do poder. Logo, o propósito do filósofo não é metafísico, a pura contemplação do sumo Bem, mas político-educacional, isso nos mostra com clareza a Alegoria da Caverna (GUTHRIE, 1994a, p. 113): utilizar o conhecimento do Bem para governar a Cidade de modo perfeito. Capelle (1992, p. 191) sustenta que a diferença entre o Estado platônico e as outras teorias políticas ou Estados históricos gregos é que estes partiam de pontos de vista puramente políticos ou sociais, enquanto a *Kallípolis* possui uma orientação marcadamente ética ao pretender realizar a Ideia da justiça. Platão almeja uma Cidade de seres mortais, mas com alma imortal, que possui em sua estrutura e na ideia que a orienta uma imagem do eterno, cujo acesso era possível apenas aos filósofos, formados nas ciências matemáticas e na dialética. A sabedoria que legitima o poder político na Cidade ideal conjugaria em um núcleo indelével saber teórico e conhecimento prático: é o resultado da educação que harmoniza política e filosofia.

O contato detido com os *Diálogos*, em especial a *República*, nos leva a reiterar a condição insuperável da educação em qualquer empreendimento humano comprometido com o bem comum. Portanto, é plenamente lícito buscarmos referências para entender a complexidade do problema formativo na atualização dos clássicos ideais da *Paidéia* grega, sobretudo a sua matriz platônica, concebida como educação integral. Na intrincada concepção socrático-platônica de virtude como conhecimento, encontramos a própria questão da excelência humana, a um só tempo, intelectual, física, moral e técnica. Outro ponto fundamental na estrutura político-educacional da *República* é a absoluta coincidência entre indivíduo e cidadão. A existência individual se confunde com a pertença coletiva, sem uma anulação recíproca, haja vista que a alma é estruturalmente idêntica ao Estado, isto é, não se trata de pressupor a preponderância do interesse coletivo ou particular, mas de harmonizá-los. “A *paidéia* é um exemplo de que não existe ética desligada da sociedade e de que a realização pessoal só é possível com a realização do cidadão. Não existem bem-estar pessoal nem felicidade sem o bem comum” (PAVIANI, 2016, p. 152). Sócrates e Platão propuseram “acrescentar, mais exatamente requisitar, a título de uma *areté* filosófica, que o *ser bom homem* deveria se mesclar e se impor como condição inalienável e indissolúvel do *ser cidadão* com suas prescrições e valores” (SPINELLI, 2014, p. 173, grifos do autor). O que Platão nos

sinaliza, enquanto condição imprescindível para a paz e harmonia social, é a importância de uma verdadeira educação para a cidadania, seja ela ligada às especificidades do convívio social na *pólis* grega ou ao cada vez mais complexo e globalizado mundo contemporâneo.

Em uma acepção que se aproxima da que empreendemos, John Dewey (1979, p. 94-98), reconhece a pertinência da formulação absoluta proposta na *República*, ou seja, avalia o teor das intenções e ao mesmo tempo os limites subjacentes ao planejamento educacional da obra sem recorrer a uma leitura anacrônica. Dewey valoriza os avanços que Platão foi capaz de perpetrar e, por conseguinte, identifica as deficiências do seu esquema teórico, abordadas com vistas a todo progresso sócio-técnico subsequente, em uma lúcida análise retrospectiva.

Não podemos ultrapassar a concepção platônica de que o indivíduo é feliz e a sociedade bem organizada quando cada qual se dedica às atividades para as quais está preparado pelo seu natural, nem a sua ideia de que a primordial tarefa da educação é descobrir esta aptidão em seu possuidor e exercitá-la para ser utilizada eficazmente. Mas o progresso dos conhecimentos fez-nos ver a superficialidade da ideia platônica de acumular os indivíduos e suas aptidões naturais em poucas classes bem determinadas; aquele progresso ensinou-nos que as aptidões originárias são indefinidamente numerosas e variáveis (DEWEY, 1979, p. 97).

O melhor para a Cidade e, por consequência, para o indivíduo a ela integrado, sem dúvida, é que cada um exerça a função que mais se aproxime das suas disposições naturais, a serem identificadas e aperfeiçoadas por meio da educação. Contudo, as conclusões que se depreendem de tal assertiva são limitadas e não ultrapassam os muros da *Kallípolis*, justo porque estão inseridas no horizonte da *pólis* grega e não possuem aspirações universais. Ao pressupor a distinção dos cidadãos em três classes, Platão não reconhece “a verdadeira incomensurabilidade de cada indivíduo” (DEWEY, 1979, p. 97), obviamente porque ignora as implicações modernas do conceito de indivíduo. No contexto da Grécia clássica o homem era pensado em uma conexão indelével com a comunidade, tanto que, para Aristóteles (*Política*, 1253a) apenas deuses ou selvagens poderiam viver afastados da *pólis*.

Dewey (1979, p. 103) enfatiza que Platão perseguia um ideal de educação “que conciliasse o cultivo da individualidade com a coesão e estabilidade sociais”, embora “as condições de seu tempo forçaram seu ideal a restringir-se na noção de uma sociedade organizada por estratificações em castas, em que os indivíduos eram absorvidos por estas”. Para não restarem dúvidas: as propostas da *República* em sua literalidade estão presas a circunstâncias espaço-temporais bem definidas e eram inviáveis mesmo no âmbito grego. Em contrapartida, os problemas concretos que as inspiram e as estratégias teóricas que pretendiam lhes dar resposta, em sua essência, mostram-se atemporais. Vencidas as limitações que são fruto

de contingências históricas, o princípio educacional da *República*, equânime e facilitador do desenvolvimento individual, “que não diz respeito à atividade externa do homem, mas à interna, aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence” (*Rep.* 443c-d), ganha validade irrestrita, desejável em qualquer contexto.

As classes da *Kallípolis* seriam grandes subdivisões funcionais de rigor decrescente desde as atribuições mais especializadas. Para as duas alçadas de maior responsabilidade estatal, governo e defesa, existiriam cargos limitados e bastante específicos, sem nuances internas. Por outro lado, o agrupamento dos artífices abarcaria uma variada gama de tipos humanos: camponeses, artesãos de toda espécie, médicos, artistas (apesar das restrições que Platão impõe), construtores, comerciantes, etc., profissões de maior ou menor grau de retribuição financeira ou reconhecimento social. Na classe dos artesãos Platão inclui ricos e pobres, patrões e servos (SUÁREZ-IÑIGUEZ, 1996, p. 98). Embora não fique explícito se as funções intraclasse obedeceriam a um ordenamento pautado cabalmente na especialização funcional, isto é, se a inclinação intrínseca seria a orientadora definitiva da posição individual, mesmo em postos de menor impacto, a discussão sobre a Cidade sã traz um indicativo digno de nova menção: “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” (*Rep.* 370b-c).

Caberia questionar se o direcionamento profissional de cada “artífice” seria compulsório, a exemplo da função dos governantes: se alguém com notório talento para uma profissão se recusasse a abraçá-la, seria persuadido ou mesmo forçado a fazê-lo? E, em contrapartida, se alguém sem talento algum para determinada profissão, desejasse com ardor abraçá-la, seria proibido de fazê-lo? A resposta de Platão parece taxativa: quem é por natureza sapateiro faria bem em exercer esta atividade, e ninguém mais, do mesmo modo o carpinteiro e assim por diante (*Rep.* 443c). Entretanto, não seria despropositado julgar que Platão se refere a uma orientação com vistas a não ferir o princípio da especialização funcional, sem subjugar ou escravizar os cidadãos. Sob este prisma, haveria relativa liberdade na delimitação dos ofícios individuais, embora enquadrada nos limites de mecanismos responsáveis por direcionar, em largos traços, cada um para o posto condizente com a sua propensão natural.

Está claro que sem equacionar a aptidão intrínseca e a inclinação volitiva do indivíduo no tocante ao direcionamento profissional teríamos na *República*, sob a ótica contemporânea, uma sociedade repressiva. Por outro lado, o modo como sempre ocorreu a distribuição social das funções está muito longe de ser justo ou de livre iniciativa. Poucas são as pessoas que superam as severas restrições financeiras, raciais e de gênero e alcançam profissões que façam jus aos seus talentos, aspirações ou necessidades individuais. Em certo sentido, a exclusão

velada que permeia a nossa sociedade é quase tão abjeta quanto pareceria a implantação literal do sistema de “castas” platônico²⁸³. À vista disso, temos que na Cidade ideal, na maioria dos casos, não ocorreria o cerceamento da livre orientação profissional, ao contrário, estando os fatores hereditários e financeiros alijados do processo, nada além do talento ínsito, identificado e desenvolvido em um sistema educativo equânime, definiria o papel de cada um no ordenamento geral das classes e, provavelmente, na especificidade operacional interna de cada uma delas. As únicas diferenças admitidas no contexto geral do delineamento da *República* são específicas, funcionais, independentes de qualquer atributo externo que não a educação potencializadora dos talentos individuais, o que, por si só, já configura uma ação política. Frente a este que é o mais elementar postulado da *República*, referido em forma de mito como a imperiosa vigilância sobre as crianças para verificar a “composição das suas almas” (*Rep.* 515b), que nada mais é senão a valorização das aptidões distintivas de cada indivíduo, nos vêm à mente de imediato as palavras de Diderot (1713-1784, p. 433), passíveis de conversão em mote basilar de toda educação: os gênios, os talentos e as virtudes podem advir tanto de cabanas quanto de palácios, basta que seja concedido a todos a devida oportunidade.

Por fim, cabe destacar que as proposições da *República* respondem a uma preocupante realidade, são eloquentes denúncias no tocante aos rumos obscuros que a sociedade grega tomava, sem estarem restritas a uma diagnose vazia: “para Platão, a sua tarefa de filósofo consiste em atuar” (HADOT, 1998, p. 71). Nas palavras de García (2012, p. 23), “mesmo historicamente taxado de utópico, Platão nunca perdeu a vocação prática”, poderíamos chamá-lo, com um termo apropriado para a atualidade, de “intelectual politicamente comprometido”. Ao abdicar da ação política direta, Platão se mantém fiel a uma postura filosófica cuja questão decisiva se referia à posse e ao modo de aquisição da virtude: almejava influir positivamente sobre a realidade pela vinculação a um prisma teórico que conjuga política e filosofia por via educacional. Em Platão conhecimento e ação se entrecruzam para dar forma a um modelo político autêntico, posto que a política é a arte de toda a cidade e o seu objetivo é o bem geral dos cidadãos (*Rep.* 420a-e; *Leis*, 650b).

Logo, a *República* não pode ser entendida apenas como um texto “filosófico” em sentido estrito, senão como uma proposta de reforma social, política e educacional. Platão não apenas reflete sobre a vida humana, está intensamente ansioso por reformá-la e revolucioná-la (NETTLESHIP, 1922, p. 06). Isso ocorre posto que a filosofia não é um saber isolado do mundo

²⁸³ O que ocorre, via de regra, é a elitização de determinadas classes profissionais, reservadas a uma diminuta parcela da sociedade, financeiramente privilegiada, restando aos demais cidadãos as profissões de menor prestígio, em uma escala descendente até as mais desvalorizadas e insalubres.

concreto, a pura contemplação da esfera suprassensível, é, ao contrário, o esforço por compreender a realidade e assim atuar melhor no âmbito humano. Nas palavras de Schmied-Kowarzik (2002, p. 28), “a Filosofia encontra-se posta no primado da *práxis*, isto é, na atribuição de perpetuar a Ideia do Bem, e isto ela somente pode pelo diálogo ético-prático. Daí a razão de ela jamais poder tornar-se uma *episteme* puramente teórica nem tampouco uma *tékhne poiética*”. Para Vegetti,

na relação entre o âmbito das ideias e o mundo histórico dos homens, a figura mediadora – tanto cognoscitiva quanto política – está no caminho representado pelo filósofo, este pode, por um lado, trazer a este mundo o conhecimento do eterno e do verdadeiro, e por outro, modelar o homem e a sua história – mediante a educação e a política – por meio do modelo da verdade e do ser ideal (VEGETTI, 2012a, p. 97).

O filósofo quando alçado à condição de supremo magistrado, poderia, amparado na Ideia do Bem, exercer a governança pautado em princípios de ordem racional, o oposto dos modelos políticos inautênticos. A ciência que acolhe em sua alma, o escopo absoluto da busca filosófica, faz da sua ação o reflexo da verdadeira arte política. Sem a reforma fundamentada por uma educação que formasse os guardiões perfeitos, a única justiça possível seria aquela prefigurada por Trasímaco (*Rep.* 388c): a conveniência do mais forte (CORNELLI, 2014, p. 19). Tal assertiva indica a razão pela qual unicamente aos filósofos, aperfeiçoados pela educação e libertos da tirania das paixões pelo influxo da idade (cf. *Rep.* 329c-d), dever-se-ia confiar o legítimo governo da Cidade (*Rep.* 487a).

Resta inequívoco que para Platão o governante ideal, que expressa o arquétipo do humano submetido à ação pedagógica, se eleva acima da circunstancialidade, demagogia e cupidez comuns aos Estados que conheceu, congregando em uma unidade indissolúvel as atividades necessárias ao âmbito prático da conduta político-educacional e a busca incessante pelo Bem supremo. O melhor Estado pode ser produto apenas da intervenção humana sobre a realidade (LISI, 2006, p. 15), com bases humanamente sustentáveis, “a educação nesse sentido pode ser de fato a mediação entre a filosofia e a ação política” (PAVIANI, 2008, p. 95). A correlação de virtude e conhecimento em verdade sublinha a necessidade de que ambos sejam convertidos em ação, este é o motivo do forçoso retorno do prisioneiro libertado ao interior da caverna, o atributo “ético-pedagógico-político que concerne ao filósofo” (SCHMIED-KOWARZIK, 2002, p. 26-27): a síntese definitiva entre filosofia e política, por força do trabalho educativo (*Rep.* 520b-c). Se nos fosse instado resumir toda a complexa argumentação da *República* em uma única frase, o faríamos recorrendo a Paviani (2008, p. 37), para afirmar sem ressalvas que “a educação é a condição real do Estado Ideal”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos demonstrar o modo como na *República* Platão faz convergir filosofia e política mediadas pela educação, para tornar o anseio pelo Estado ideal um projeto realizável dentro das possibilidades humanas. Na exposição dessa problemática partimos de um estudo preliminar, de caráter introdutório, que justificou posições hermenêuticas específicas e estabelece os marcos inerentes à investigação no âmbito da intrincada estrutura dialógica da filosofia platônica. Mais do que fazer convergir arbitrariamente leituras díspares acerca dos escritos platônicos, buscamos reconstruir a dinâmica filosófico-dialógica da *República* a partir do entendimento dos personagens como personificações conceituais, imersas no contexto histórico e sócio intelectual a que o texto remete, vertidos na confluência entre a materialidade do horizonte concreto e a representação ficcional que evidencia seus contornos mais significativos. Tal base teórica nos permitiu entrever significados latentes, tradicionalmente negligenciados pela crítica, oriundos de reflexões nas quais Platão vislumbra na atividade educadora a condição real para edificação do que considera o Estado ideal, provisoriamente estabelecido nas limitações do desenvolvimento sócio-intelectual de determinado momento histórico.

Platão mantém os fundamentos da sua abordagem político-educacional ligados a pretensões cívicas concretas, mesclando um acurado senso de realidade às perspectivas idealizadas que lhe apontavam a reflexão filosófica. É na vivência concreta da *pólis* grega em sua complexa organização que Platão colhe as referências para seus planejamentos político-educacionais, os quais pretendem purificar e revitalizar a sociedade do seu tempo a partir do direcionamento oferecido por uma realidade suprassensível. O “idealismo platônico” ganha novo sentido quando observado na condição de resposta ao panorama geral da *pólis* grega, uma reação que não contradiz, senão transpõe até os limites factíveis o período a que se vincula. Desse modo, nos é permitido livrar Platão de tudo que faria dele um pensador datado, e identificar no contexto grego circunstâncias e problemas análogos aos que ainda enfrentamos em pleno século XXI, para assim reafirmar a atualidade da filosofia platônica, ao invés de reduzi-la ao prisma restrito da história da filosofia.

Ao entendermos o interesse primordial de Platão centrado em preocupações político-educacionais, com vistas à melhor configuração estatal, não seria absurdo inferir que em um contexto pós-metafísico, provido de outros referenciais, as convicções fundamentais da sua proposta de Estado não estariam distantes das efetivamente apresentadas, apenas o substrato

que lhes serve de esteio ganharia contornos distintos. É a essência do plano político-educacional platônico que merece a nossa especial atenção. Fazemos tal afirmação amparados na ideia de um núcleo normativo da *República*, isto é, Platão engendra um arranjo ideal para sua *Kallípolis* visando atuar sobre a realidade da *pólis*, sem, contudo, impor um receituário pronto ou uma delimitação prescritiva.

Platão empreende a construção teórica do melhor panorama político concebível, em contraposição ao cenário de crescente enfraquecimento do ideal de devoção social que caracterizava a *pólis* grega tradicional. O estatuto do que imagina ser o Estado ideal centra-se no primado de um governo filosófico (*Rep.* 473c-d), que por sua vez pressupunha a perfeita comunhão e a organização hierárquica das partes constitutivas do Estado (governo, defesa e produção) e da alma (racional, animosa e concupiscível), orientadas pela mesma classe de virtudes, respectivamente, sabedoria, coragem e temperança. Platão demonstra com clareza, na desconstrução das acepções ligadas ao domínio restrito da *doxa*, que a justiça não era “dizer a verdade e pagar as dívidas” (*Rep.* 329a-331b); “beneficiar amigos e prejudicar inimigos” (*Rep.* 331e-332c); “a conveniência do mais forte” (*Rep.* 338c); ou uma convenção para que os homens não cometam e nem sejam vítimas de injustiças (*Rep.* 359a). Na *República* a justiça configura o princípio regulador que orienta cada indivíduo a atuar na função para a qual estava naturalmente propenso e criteriosamente instruído. Tal modelo organizacional agiria de modo a promover a justiça nos âmbitos social e individual, com base em uma educação adequada dos cidadãos, cujo corolário era o governo da sabedoria.

Entretanto, quando nos referimos à exigência platônica de que os filósofos fossem conduzidos ao poder, sob pena de nunca se extinguirem as mazelas da Cidade, é necessário ter em mente que Platão não está “legislando em benefício dos seus” ao propor restrições para o acesso aos cargos dirigentes. O poder não se revela uma prerrogativa, um apanágio a ser perseguido, mas uma imposição àqueles que possuíssem inclinação natural e educação específica para exercê-lo. Ora, da maneira como Platão acredita, somente através da filosofia seria possível ao homem desenvolver todas as características exigidas para uma governança perfeita. Logra propor uma educação que eleve a alma ao conhecimento suprassensível, esperando que tal ascensão conduza o filósofo a vislumbrar a mais excelsa forma de gerir o Estado. Portanto, os filósofos são os únicos que podem contemplar a realidade em si mesma, isto é, as Ideias, abstraindo-as da acidental e caótica fluência das suas manifestações sensíveis, com vistas a transmutar a decadente *pólis* democrática na encarnação aproximada do ordenamento divino.

Um dos pontos centrais da *República* é a severa crítica à democracia, material e conceitualmente direcionada, que, em suma, podemos identificar como o reflexo do embate entre as perspectivas intelectuais e político-educacionais socrático-platônicas e as defendidas pela sofística. Platão considera a democracia um sistema político controverso, posto que carrega os elementos responsáveis por sua derrocada e conseqüente transmutação em tirania. Portanto, a crítica platônica não se refere à democracia enquanto determinação autônoma da vontade popular, mas ao governo que sucumbe ante à necessidade de dar vazão aos caprichos individuais de uma parcela reduzida da população, sustentada por uma técnica de controle e persuasão psicológica. A habilidade retórica que garantia o sucesso nas assembleias, e a via direta para o poder na estrutura democrático-demagógica de Atenas, nunca fora sinônimo de competência política. A verdadeira arte política exigiria muito mais do que pode oferecer o superficial conhecimento advindo do senso comum ou uma habilidade puramente técnica de persuasão e logro pessoal. Por essa razão é que apenas os mais sábios, aptos a perceberem a realidade inteligível e aplicá-la na sua ação prática, deveriam administrar um Estado cujo mote fosse essencialmente a justiça. O governante ideal é o fruto legítimo de um princípio educativo que conecta e harmoniza política e filosofia, real e ideal, perfeito e possível, humano e divino, necessidade e possibilidade, sensível e inteligível, nos limites das potencialidades humanas, tornando viável a implementação da justiça no seio da *pólis*.

Desde o *Górgias*, com a resposta à afirmação de Cálicles sobre a incapacidade dos filósofos para a política, Platão tece violentas críticas a todos os estadistas atenienses, reconhecendo Sócrates como único político verdadeiro. O interesse inicial de Platão para com a ação política, expresso no otimismo em relação ao regime aristocrático dos Trinta Tiranos, é um indício claro da preocupação por um governo “dos melhores”. Não obstante ao malogro da incursão aristocrática, mantém esse ideal, fornecendo-lhe suporte filosófico. Quando afirma que não cessarão os males da Cidade até que os filósofos sejam reis, o faz crendo que todas as Cidades que conheceu eram malgovernadas. Tudo isso nos leva a sustentar que a *República* nunca foi para Platão um planeamento utópico, senão um programa político com explícitas intenções concretas, uma “teoria ideal normativa”, cujo balizador fundamental era um consciencioso processo de seleção e educação das almas mais bem-dotadas. Do mesmo modo que não era uma construção abstrata, a *República* tampouco era um enunciado de caráter prescritivo, este é o ponto que permite compreender melhor a obra. Em várias passagens dos Livros VI e VII, Platão expõe claramente a convicção na possibilidade de realização da sua *Kallípolis*, embora não em nível institucional, senão como acercamento ao paradigma divino, com a convergência da política enquanto instância concreta de atuação e da filosofia na

condição de caminho para a verdadeira realidade, tudo orquestrado sob a égide da educação. Platão confronta de modo plausível as considerações teóricas e o ordenamento prático inerentes à possibilidade de aproximação entre filosofia e política, entre razão e ação, em suma, almeja intervir sobre o *éthos* moral vigente, para promover o renascimento da *pólis* sob o influxo de ideais de validade absoluta, cuja única via de acesso é a educação filosófica.

As objeções ao planeamento ideal de Platão se configuram, na maioria das vezes, desde um ponto de vista que obscurece o essencial da sua proposta. Quando criticamos as sugestões platônicas desde um viés contemporâneo, buscando concepções inexistentes no momento histórico da sua elaboração, perdemos de vista as mazelas que efetivamente nos afetam. É fácil apontar o suposto hermetismo e falta de liberdade da *Kallípolis* e esquecer os constantes ataques aos direitos civis – racismo, misoginia, homofobia, xenofobia, proselitismo religioso –, algumas vezes orquestrados em nível estatal e tantas outras referendados pelo discurso oficial²⁸⁴. É igualmente fácil alardear o oligarquismo mal disfarçado de Platão (interpretação que contradiz a mensagem geral da obra) e fechar os olhos para as barreiras quase intransponíveis que se colocam frente a qualquer cidadão que não seja “bem-nascido”. Enfim, o que se critica em Platão são contradições historicamente não resolvidas, inerentes, em maior ou menor grau, a qualquer manifestação política, desde a Grécia clássica até a contemporaneidade. O privilégio da análise retrospectiva nos permite discordar de grande parte das conclusões político-educacionais de Platão em sua literalidade, entretanto, é necessário manter sempre em evidência que o importante são os problemas balizadores das suas reflexões e a essência do raciocínio aplicado para dar conta deles.

A pesquisa aqui empreendida nos permitiu atualizar o projeto platônico de um Estado cujo alicerce basilar fosse a educação em sentido alargado, que conjuga aprimoramento físico e intelectual, instrução técnica e exercício de civilidade. Quando condiciona a atividade profissional às inclinações pessoais de cada cidadão, identificadas e buriladas por meio de uma educação comum a todos, a proposta platônica abre caminho para o livre acesso aos cargos diretivos e profissões de maior valorização, social e pecuniária, a grupos historicamente marginalizados. Isso ocorre pois Platão compreende, e esta deveria ser a nossa grande bandeira, a educação como valor político, isto é, um dever do Estado, que ao mesmo tempo estabelece um modelo de atuação cívica que não sobrepõe interesses individuais às necessidades coletivas, tampouco sufoca o indivíduo em uma sociedade puramente coletivista, senão harmoniza ambas as instâncias na inelutável convergência entre indivíduo e cidadão.

²⁸⁴ Os atuais governos do Brasil e dos Estados Unidos são exemplos elucidativos.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martin Fontes, 2007.
- ABBAGNANO, Nicola; VISALBERGHI, Aldo. *Historia de la pedagogia*. Trad. Jorge Hernández Campos. Madrid: Fondo de Cultura económica, 1992.
- ADAM, James. Transl., critical notes, commentary and appendices. *The Republic of Plato* Vol I. 2. Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.
- ADRADOS, Francisco Rodriguez. *La democracia ateniense*. Madrid: Alianza Editorial, 1993a.
- _____. *Democracia y literatura en la Atenas clásica*. Madrid: Alianza Editorial, 1993b.
- AGUIRRE, Víctor Hugo Méndez. La democracia en la última de las utopías de Platón. VI Semana de Ética y Filosofía Política. Congreso Internacional: "Presente, pasado y futuro de la democracia". Madrid, p. 25-30, 2009.
- ANNAS, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. New York: Oxford University Press, 1981.
- ARANA MARCOS, José Ramón. *Platón, doctrinas no escritas: Antología*. Bilbao: Servicio Editorial. Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, 1998.
- ARISTÓFANES. *Comedias II. Las nubes, Las avispas, La paz, Los pájaros*. Trad. Luis M. Macía Aparicio. Madrid: Editorial Gredos, 2007.
- _____. *Comedias III. Lisístrata, Tesmoforiantes, Ranas, Asambleaístas, Pluto*. Trad. Luis M. Macía Aparicio. Madrid: Editorial Gredos, 2007.
- ARISTÓTELES. *Constitución de los atenienses*. Trad. Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos, 1984.
- _____. *Política*. Trad. Manuel Briceño Jáuregui. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1989.
- _____. *Ética Nicomaquea; Ética Eudemia*. Trad. Emilio Lledó Iñigo. Madrid: Editorial Gredos, 1994.
- _____. *Metafísica*. Trad. Tomas Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1994.
- _____. *Física I-II*. Trad. Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- ARMSTRONG, Arthur Hilary. *Los griegos y su filosofía*. In. LLOYD-JONES, Hugh (org). *Los griegos*. Trad. J. C. Cayol de Bethencourt. Madrid: Editorial Gredos, 1984, p. 157-170.
- AZCÁRATE, Patricio de. Argumento. In. PLATÓN. *Obras completas, Tomo VII, La República: Libros I, II, III, IV, V*. Trad. Patricio de Azcárate. Madrid: Medina y Navarro, 1872a, p. 07-60.

_____. Argumento. In: PLATÓN. *Obras completas, Tomo IX, Las Leyes: Libros I.-II.-III.-IV.-V.-VI.* Trad. Patricio de Azcárate. Madrid: Medina y Navarro, 1872b, p. 07-56.

BAMBROUGH, R. Platos modern friends and enemies. In: BAMBROUGH R. (ed.). *Plato, Popper and politics.* Cambridge: Heffer, 1967, p. 03-19.

BENGSTON, Hermann. *Historia de Grecia: desde los comienzos hasta la época imperial romana.* Trad. Julio Calonge. Madrid: Editorial Gredos, 1986.

BENOIT, Alcides Hector Rodriguez. Platão além do dogmatismo. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 18, p. 79-93, 1995.

BERNHEIM, Carlos Tünnermann. *Panorama general sobre la filosofía de la educación.* Managua: Editorial Hispamer, 2008.

BLACKBURN, Simon. *La historia de la República de Platón.* Barcelona: Debate, 2007.

BLOCH, Ernst. *El principio esperanza.* Tomo I. Trad. Felipe González Vicén. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

BLOOM, Allan. Transl., notes and an interpretive essay. *The Republic of Plato.* 2. Ed. S/L: Basic Books, 1991.

BOERI, Marcelo D. ¿Cuán utópica es la *Calípolis* de Platón? Reflexiones sobre la “ciudad ideal” y el valor del paradigma en la explicación filosófica. *Revista de estudios sobre la civilización clásica y su recepción.* II, p. 9-25, 2017a.

_____. ¿Quién custodia a los “custódios”? Platón, el poder del discurso y la relevancia de la educación en la formación del gobernante. *Disputatio.* Philosophical Research Bulletin. Vol. 6, No. 7 pp. 231–255, 2017b.

_____. La virtud socrática como forma de conocimiento: ¿Sólo conocimiento “teórico”? *Ελεγχος:* Revista semestral de la Sociedad Filosófica del Uruguay. Vol II, n. 2, p. 05-27, 2019.

BOLZANI FILHO, Roberto. A retomada da tese de Trasímaco no segundo livro de *A República.* *Journal of Ancient Philosophy.* (Engl. ed.), São Paulo, v.10, n.1. p. 1-25, 2016.

BOWRA, Cecil Maurice. *Introducción a la literatura griega.* Trad. Luis Gil Fernandez. Madrid: Editorial Gredos, 2007.

BRISSON, Luc. Les ‘Lois’ de Platon, une utopie? *Documentos de Trabajo del Grupo de Investigación ‘Nomos’.* Suplemento Monográfico Utopía 2, 2006-. ISSN 1699-7840.

BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. *Vocabulário de Platão.* Trad. Claudia Berliner. São Paulo, 2010.

BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. *As Leis de Platão.* Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

BROCHARD, Victor. *Estudios sobre Sócrates y Platón*. Trad. León Ostrov. Buenos Aires: Editorial Losada, 1940.

BRUCHMÜLLER, Ulrike. La posibilidad del Estado ideal de Platón en la *República* y en las *Leyes*. Una alternativa a la interpretación de André Laks de la filosofía política de Platón. *Diánoia*, volumen LIV, número 63, p. 175-195, noviembre 2009.

BURNET, John. *Greek philosophy: Thales to Plato*. London: Macmillan, 1964.

_____. *A aurora da filosofia grega*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006.

CALVINO, Ítalo. *Por que ler os clássicos*. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo Fundação Editora da UNESP, 1999.

CAMPOS, Álvaro Vallejo. *Platón, el filósofo de Atenas*. Barcelona montesinos, 1996.

_____. Ser y utopía en la *República*. *Revista de estudios sobre la civilización clásica y su recepción*. II, p. 27-44, 2017.

CANFORA, Luciano. El ciudadano. In: VERNANT, Jean-Pierre. *El hombre griego*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 140-164.

CAPELLE, Wilhelm. *Historia de la filosofía griega*. Trad. Emilio Lledó. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

CARTLEDGE, Paul. *Los griegos: encrucijada de la civilización*. Trad. Mercedes García Garmilla. Barcelona: Crítica, 2004.

CENCI, Angelo Vitório. *Aristóteles e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CHARTIER, Roger. *A mão do autor e a mente do editor*. 1. ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2013.

CHÂTELET, François. *El pensamiento de Platón*. 2. ed. Barcelona: Editorial Labor, 1973.

_____. *El nacimiento de la historia: la formación del pensamiento historiador en Grecia*. Vol. I. Trad. César Suárez Bacelar. Madrid: Siglo XXI de España, 1978.

_____. Platão. In: CHÂTELET, François (Dir.) *A filosofia de Platão a São Tomás de Aquino*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1980.

CICERÓN, Marco Tulio. *De las leyes*. Trad. Julio Pimentel Álvarez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.

CIRNE-LIMA, Carlos Roberto. *Dialética para Principiantes*. 3. ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.

COLLI, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*. Trad. Carlos Manzano. Barcelona: Tusquets Editor, 1977.

_____. *Platón político*. Madrid: Ediciones Siruela, 2008.

CORNELLI, Gabriele. Caminhos de duas mãos: trocas filosóficas entre pitagorismo e platonismo. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 15, p. 43-54, 2003.

_____. Platão contra a corrente. A imagem do navio na *República*. *Studia Philologica Valentina*. Vol. 16, n. 13, p. 05-30, 2014.

CORNFORD, Francis Macdonald. *Platón y Parménides*. Trad. Francisco Giménez García. Visor: Madrid, 1989.

_____. *Antes e depois de Sócrates*. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

COSSUTTA, Frédéric. *Elementos para a leitura dos textos filosóficos*. Trad. Angela de Noronha Begnami... et al. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

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, 1979a.

_____. *Análisis de las doctrinas de Platón: II. Teoría del conocimiento y de la naturaleza*. Trad. Ana Torán e Julio César Armero. Madrid: Alianza Editorial, 1979b.

DALA SANTA, Fernando. *Justiça, política e formação na República platônica: a paidéia enquanto caminho para a virtude*. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2013.

_____. A importância da sofística no desenvolvimento do pensamento pedagógico grego e a pertinência da crítica socrático-platônica à transmissão de uma *areté* política. *Revista Filosofazer*. Passo Fundo, n. 47, p. 91-107, jul./dez, 2015.

_____. A criança e o seu mundo: considerações acerca da educação natural nos dois primeiros livros do Emílio de Rousseau. *Educação (UFMS)*, Ahead of Print, p. 01-21, 2018.

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.

DALBOSCO, Cláudio Almir; DALA SANTA, Fernando; BARONI, Vivian. A hermenêutica enquanto diálogo vivo: contribuições para o campo da pesquisa educacional. *Revista Educação (PUCRS. ONLINE)*, v. 41, p. 145-153, 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munoz. São Paulo: Editora 34, 1997.

DEVOTO, Giacomo; OLI, Gian Carlo. *Dizionario della lingua italiana*. Firenze, 1971.

DEWEY, John. *Democracia e educação: introdução à filosofia da educação*. 4. ed. Trad. Godofredo Rangel e Anísio Teixeira. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

DIDEROT, Denis. Plan d'une Université pour le gouvernement de Russie. *Dans Œuvres complètes III*, J. Assézat et M. Tourneux. Paris: Garnier Frères, 1875-1877, p. 429-452.

DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mario da Gama. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

DUESO, José Solana. *Más allá de la ciudad*. El pensamiento político de Sócrates. Zaragoza: Institución Fernando el católico, 2013.

DUPREÉL, Eugene. *La legende socratique et les sources de Platon*. Bruxelles: Éditions Robert Sand, 1922.

DURANT, Will. *História de la filosofía: la vida y el pensamiento de los más grandes filósofos del mundo*. México: Editorial Diana, 1994.

EGGERS LAN, Conrado. Introducción. In: PLATÓN. *Diálogos IV: República*. Madrid: Editorial Gredos, 1988, p. 09-56.

_____. *Introducción histórica al estudio de Platón*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2000a.

_____. *El Sol, la Línea y la Caverna*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2000b.

ESTEBAN, José Ortega. *Platón: eros, política e educación*. Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca - Instituto de Ciencias de la Educación, 1981.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 2. Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

FEDER, Gottfried. *Der Programm des NSDAP und seine Weltanschauliche Grundgedanken* (1927), Munchen: Nazionalsozialistische Bibliothek, Heft 1, Weiß'sche Buchdruckerei, 1935.

FINLEY, Moses. I. *Aspectos de la antigüedad: descubrimientos y disputas*. Trad. de Antonio Pérez-Ramos. Barcelona: Editorial Ariel, 1975.

_____. *Los griegos de la antigüedad*. 6. ed. Trad. J. M. García de la Mora. Barcelona: Labor, 1980a.

_____. *Vieja y nueva democracia y otros ensayos*. Trad. de Antonio Pérez-Ramos. Barcelona; Caraca; México: Editorial Ariel, 1980b.

_____. *El nacimiento de la política*. Trad. Teresa Sempere. Barcelona Editorial crítica, 1986.

FLICKINGER, Hans-Georg. *A caminho de uma pedagogia hermenêutica*. Campinas: Autores Associados, 2010.

FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía I. Grecia y Roma*. 7. Ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.

FRANCO DE SÁ, Alexandre. Platão e a beleza ambígua da democracia (I): a tensão entre filosofia e democracia. *Archai*, n.º 19, p. 15-32, 2017.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GARCÍA, Alberto González. La *paideia* y la construcción de la *República* platónica. *Revista Historia Autónoma*, n. 1, p. 21-36, Septiembre, 2012.

GARCÍA-BORRÓN, Juan Carlos. *Platón. República, libro VII*. Edición y material didáctico. Madrid: Alhambra Longman, 1999.

GARLAN, Yvon. El Militar. In: VERNANT, Jean-Pierre. *El hombre griego*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 65-99.

GIGON, Olof. *Los orígenes de la filosofía griega: de Hesíodo a Parménides*. Trad. Manuel Carrión Gutiérrez. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

GILL, Christopher. O diálogo platônico. In: FRONTEROTTA, Francesco; BRISSON, Luc (orgs) *Platão: leituras*. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 53-71.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GÖRGEMANNNS, Herwig. *Platón: una introducción*. Trad. Javier Fernández. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2010.

GRENET, Paul-Bernard. *Historia de la filosofía antigua*. 5. ed. Trad. M^a Luisa Medrano. Barcelona: Editorial Herder, 1992.

GRIMAL, Pierre. *Diccionario de mitología griega y romana*. Trad. Francisco Payarais. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1989).

GRUBE, G. M. A. *El pensamiento de Platón*. Trad. Tomas Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

GSCHNITZER, Fritz. *Historia social de Grecia: desde el período micénico hasta el final de la época clásica*. Trad. Javier Fernández Nieto. Madrid: Akal, 1987.

GUTHRIE, W.K.C *Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles*. Trad. Florentino M. Torner. 2. Ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1994a.

_____. *Historia de la filosofía griega III: Siglo V, ilustración*. Madrid: Editorial Gredos, 1994b.

_____. *Historia de la filosofía griega IV: Platón, el hombre e sus diálogos: primera época*. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

GUTIÉRREZ, Raúl. La *areté* del filósofo o la estructura del *Parménides* platónico. *Areté Revista de Filosofía*. Vol. XI, N^{os} 1-2, p. 57-70, 1999.

_____. Reflexiones sobre *República V* 475e-480a. *Revista Latinoamericana de Filosofía*. p. 45-64, 2010.

_____. Las tres olas de la dialéctica en la *República*. In: CORNELLI, Gabriele (Org.). *Platos's styles and characters*. São Paulo: Annablume Clássica; Brasília: Archai UNESCO Chair, 2012a, p. 163-187.

_____. El retorno a la caverna y el conocimiento de sí mismo. *Hypnos*, São Paulo, n. 29, 2. sem. p. 289-298, 2012b.

HADOT, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* Trad. Eliane Cazenave Tapie Isoard. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

HAVELOCK, Eric A. Prefácio a Platão. Trad. Enid Abreu Dobranzsky. Campinas: Papirus, 1996.

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.

HUBENĀK, Florencio. ¿Fue Platón un patriota? *Helmántica*. 2011, vol. 62, n. 188, p. 295-330, 2011.

IGLESIAS, Maura. A unidade do Livro X e sua ligação com os demais livros da *República*. In: In: XAVIER, Denis Garcia; CORNELLI, Gabriele (org.). *A República de Platão: outros olhares*. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 209-219.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes/Editora Universidade de Brasília, 1989.

JOHANSEN, Karsten Friis. *A history of ancient philosophy: from the beginnings to Augustine*. Trad. Henrik Rosenmeier. London and New York: Routledge, 1998.

JOLY, Henri. *Le renversement platonicien: logos, épistémè, polis*. Paris: J. Vrin, 1994.

JONES, Arnold Hugh Martin. Atenas y Esparta. In: LLOYD-JONES, Hugh (org). *Los griegos*. Trad. J. C. Cayol de Bethencourt. Madrid: Editorial Gredos, 1984, p. 78-95.

KAHN, Charles H. Proleptic composition in the *Republic*, or why Book 1 was never a separate dialogue. *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 43, No. 1, p. 131-142, 1993.

KALLET, Lisa. El siglo V: narraciones políticas y militares. In: OSBORNE, Robin. *La Grecia clásica: 500-323 a.C.* Trad. Gonzalo G. Djembé. Barcelona: Editorial Crítica, 2002, p. 191-219.

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.

KLOSKO, George. *The Development of Plato's Political Theory*. 2. ed. New York: Oxford University Press, 2006.

KOYRÉ, Alexandre. *Introducción a la lectura de Platón*. Trad. Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Alianza Editorial, 1966.

KRÄMER, Hans. *Platon y los fundamentos de la Metafísica*. Angel J. Cappelletti y Alberto Rosales. Caracas: Monte Avila Editores Latinoamericana, 1996.

KRAUT, Richard. Introdução ao estudo de Platão. In: _____. (Org.). *Platão*. São Paulo: Ideias & Letras, 2013, p. 15-68.

LAKS, André. Legislation and Demiurgy: on the Relationship Between Plato's *Republic* and *Laws*. *Classical Antiquity*, n.9, 1990, p. 209-229.

_____. Reflexiones em torno de algunas reacciones. *Diánoia*, V. LIV, n. 63, p. 197-204, noviembre 2009.

LESKY, Albin. *Historia de la literatura griega*. Trad. José M^a Díaz Regañón; Beatriz Romero. Madrid: Editorial Gredos, 1989.

LLEDÓ, Emilio. *La memoria del logos: estudios sobre el diálogo platónico*. Madrid: Taurus Ediciones, 1984.

_____. Introducción general. In: PLATÓN. *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Editorial Gredos, 1985, p. 07-136.

_____. *El origen del diálogo y la ética. Una introducción al pensamiento de Platón y Aristóteles*. Madrid: Editorial Gredos, 2011.

LISI, Francisco. Ley y Estado en la doctrina política de Platón. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, Nueva Serie, año 15, n° 45, Septiembre-Diciembre 1982, p. 1035-1052.

_____. Nomos, Paideia y Logos Filosófico: una lectura del Libro Primero de las *Leyes*. *Anuario de Estudios filológicos de la Universidad de Extremadura*, n. 10, 1987, p. 195-212.

_____. Introducción. In: PLATÓN. *Diálogos, VIII: Las Leyes* (Libros I-VI). Trad. Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos, 1999, p. 07-153.

_____. El texto de las *Leyes*. In: _____. (ed.), *Plato's Laws and its historical Significance*. Selected papers of the 1st. International Conference on Ancient Thought. Salamanca 24-27 november 1998. Sankt Augustin, Academia Verlag. 2001, p. 277-288.

_____. *La República* de Platon y su influencia en el pensamiento utopico. *Res Publica Litterarum. Documentos de Trabajo del Grupo de Investigación 'Nomos'*. Suplemento Monográfico Utopía 1, 2006. ISSN 1699-7840.

_____. Los orígenes de la teoría política griega del estado. *Revista de Historiografía*, 9, p. 19-26, 2008.

_____. Calípolis y Magnesia: ¿Utopía o realidad? *Bitarte* n. 17, p. 55-70, 2010.

_____. La ciudad más cercana. *Diálogos*, ano 47, n. 98, p. 55-83, 2015.

_____. *La República de Platón y la utopía*. Madrid: Biblioteca Nueva – Universidad Carlos III de Madrid, 2017a.

_____. *La República* de Platón y su recepción. *Revista de estudios sobre la civilización clásica y su recepción*. II, p. 05-07, 2017b.

LLAMBÍAS DE AZEVEDO, Juan. *El pensamiento del derecho y del estado en la Antigüedad*. Buenos Aires: Librería Jurídica, 1955.

_____. Platón: la teoría del Estado justo. *Diánoia*, vol. 03, n. 03, p. 232-258, 1957.

MACERI, Sandra. El concepto de riqueza en Platón en tanto impedimento para el Estado justo. *Energieia*, v.5 nº 1, p. 165-184, 2009.

MAIRE, Gaston. *Platão*. Trad. Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 1966.

MANNHEIN, Karl. *Ideología y Utopía: Introducción a la sociología del conocimiento*. Trad. Salvador Echavarría. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

MANON, Simone. *Platão*. Trad. Flávia Cristina de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MARROU, Henri-Iréné. *Historia de la educación en la antigüedad*. Trad. Yago Barja de Quiroga. Madrid: Akal, 1985.

MARTINS, António Manuel. Filosofía e política em Platão. *Hvmanitas*, Vol. XLVII, p. 385-396, 1995.

MARTÍNEZ, Thomas Calvo. *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*. Madrid: Editorial Cincel, 1989.

_____. Platón. In: FEREZ, Juan Antonio Lopez (Ed.) *Historia de la literatura griega*. 3. Ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000, p. 650-681.

MATOS, Alderi Souza de. João Calvino e a disciplina em Genebra: um retrato paradoxal. *Fides Reformata*, XVIII, nº 1, p. 61-86, 2013.

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, 2009.

_____. *Platão*. Trad. Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

MELLING, David J. *Introducción a Platón*. Trad. Antonio Guzmán Guerra. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

MIGLIORI, Maurizio. A unidade da *República* como exemplo de escrita platônica: o Livro X. Trad. Dennys Garcia Xavier. In: XAVIER, Denis Garcia; CORNELLI, Gabriele (org.). *A República de Platão: outros olhares*. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 13-27.

MILLER, Donald. Sir Karl Raimund Popper. *Khronos*, n. 1, p. 9-78, 2008.

MOLAS, Josep Monserrat; MORALES, Bernat Torres. La edad de cronos, ¿una anti-utopía en *el Político* de Platón? *Documentos de Trabajo del Grupo de Investigación 'Nomos'*. Suplemento Monográfico Utopía 17, 2006. ISSN 1699-7840.

MOLINA, Rafael Antonio Ballén. La pedagogía en los diálogos de Platón. *Revista Diálogo de Saberes: Investigaciones em derecho y Ciencias Sociales*. N. 33, p. 35-54, No.33 Julio - Diciembre de 2010.

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

MORE, Thomas. *Utopia*. Trad. Anah de Melo Franco. Brasília: Editora Universidade de Brasília: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2004.

MORROW, Glenn. *Plato's Cretan city. A historical interpretation of the Laws*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

MOSSÉ, Claude. *Historia de una democracia: Atenas*. Trad. Juan M. Azpitarte Almagro. Madrid: Akal, 1987.

MURRAY, Gilbert. *Grecia clásica y mundo moderno*. Trad. José M. Gimeno. Madrid: Editorial Norte y Sur, 1962.

NAILS, Debra. A vida de Platão de Atenas. BENSON, Hugh H. *Platão*. Artmed Editora. 2011, p. 17-27.

NETTLESHIP, Richard Lewis. *Lectures on the Republic of Plato*. London: Macmillan, 1922.

NOGUEIRA, Antônio Henrique. O conceito de justiça na *República* de Platão. *Dissertatio, Revista de Filosofia*. UFPel, Pelotas, nº 12, 2000.

NUNES, Benedito. Introdução. In: PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000, p. 01-45.

NUNES, Carlos Alberto. *Marginalia platônica*. Belém: EDUFPA, 1973.

NUÑO, Juan A. *El pensamiento de Platón*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

OSBORNE, Robin. La creación de la Grecia clásica. In: _____. *La Grecia clásica: 500-323 a.C.* Trad. Gonzalo G. Djembé. Barcelona: Editorial Crítica, 2002, p. 09-30.

PABÓN, José Manuel. *Diccionario manual griego: griego-español*. 13. Ed. Barcelona: Vox, 1980.

PABÓN, José Manuel; GALIANO, Manuel Fernandez. Introducción. In: PLATÓN. *La República*. Trad. Jose Manuel Pabón y Manuel Fernandez Galiano. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981, p. V-CXLII.

PACI, Enzo. La dialéctica en Platón. In: ABBAGNANO, Nicola et al. *La evolución de la dialéctica*. Trad. Francisco Moll Camps. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971, p. 25-47.

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

PAVIANI, Jayme. *Linguagem e escrita em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

_____. O homem tirânico na *República* de Platão. *Hypnos*, São Paulo, ano 7, n. 9, 2. sem. p. 39-56, 2002.

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

_____. O filósofo como homem divino em Platão. *Hypnos*, São Paulo, ano 10, n. 15, 2. sem. 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, jan./abr. p. 68-82, 2012a.

_____. Notas sobre o conceito de virtude em Platão. *Veritas*. Porto Alegre, v. 57, n. 3, 1. set./dez. p. 86-98, 2012b.

_____. *Ética da formação*. Caxias do Sul: Educs, 2016.

PENNER, Terry. Sócrates e os primeiros diálogos. In: KRAUT, Richard (Org.). *Platão*. São Paulo: Ideias & Letras, 2013, p. 145-199.

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

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

_____. *Pontos e contrapontos na filosofia política da República e das Leis*. In: XAVIER, Denis Garcia; CORNELLI, Gabriele (org.). *A República de Platão: outros olhares*. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 127-136.

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, 2009.

PETRIE, A. *Introducción al estudio de Grecia: historia, antigüedades y literatura*. Trad. Alfonso Reyes. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1956.

PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofía política*. Trad. Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.

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

PINHEIRO, Ana Elias. O Sócrates de Xenofonte. *Humanitas*, 60, p. 101-113, 2008.

_____. Introdução. In: XENOFONTE. *Memoráveis*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009, p. 07-55.

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

_____. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

_____. *A República*. Trad. M. H. da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Timeo*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

PLATO. *The Republic*. Transl. analysis and notes, John Llewelyn Davies; David James Vaughan. London: Macmillan, 1921.

_____. *The Laws*. Trad. Thomas Pangle. Chicago: Chicago University Press, 1988.

_____. *The Republic*. Transl., notes and an interpretive essay, Allan Bloom. 2. Ed. S/L: Basic Books, 1991.

PLATÓN. *Obras completas, Tomo VII, La República: Libros I, II, III, IV, V*. Trad. Patricio de Azcárate. Madrid: Medina y Navarro, 1872.

_____. *La República*. Trad. Jose Manuel Pabón y Manuel Fernandez Galiano. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

_____. *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hípias menor, Hípias mayor, Laques, Protágoras*. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

_____. *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Trad. J. Calonge Ruiz, E Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo. Madrid: Editorial Gredos, 1987.

_____. *Diálogos III: Fédon, Banquete, Fedro*. Trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

_____. *Diálogos IV: República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

_____. *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Trad. M.^a Isabel Santa Cruz, Alvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

_____. *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*. Trad. M.^a Ángeles Durán, Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

_____. *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*. Trad. Juan Zaragoza, Pilar Gómez Cardó. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

_____. *Cartas*. Madrid: Akal, 1993.

_____. *Diálogos. VIII: Leyes (Libros I-VI)*. Trad. Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

_____. *Diálogos. IX: Leyes (Libros VII-XII)*. Trad. Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

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

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.

_____. *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

_____. El "Platón italiano" de Hans Krämer. In: KRÄMER, Hans. *Platon y los fundamentos de la Metafísica*. Trad. Angel J. Cappelletti y Alberto Rosales. Caracas: Monte Avila Editores Latinoamericana, 1996, p. 21-34.

_____. *Platón*. En búsqueda de la sabiduría secreta. Trad. Roberto Heraldo Bernet. Barcelona: Editorial Herder, 2002.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: filosofia pagã antiga, V. 1*. São Paulo: Paulus, 2003.

RENOUVIER, Charles. *Uchronie: L'Utopie dans l'histoire*. Paris Bureau de la Critique Philosophique, 1876.

ROGUE, Christophe. *Compreender Platão*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

ROSEN, Stanley. *Plato's Republic. A study*. New Haven & London: Yale University Press, 2005.

ROSS, David. *Teoria de las ideas de Platón*. 3. ed. Trad. José Luis Díez Arias. Madrid. Cátedra, 1993.

ROWE, Christopher. *Introducción a la etica griega*, México: Fondo de Cultura Economica, 1979.

RUSSELL, Bertrand. *The Practice and Theory of Bolshevism*. LONDON: GEORGE ALLEN & UNWIN LTD, 1920.

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

SÁNCHEZ DE LA TORRE. Ángel. ¿Cómo contempla la ley a la sociedad, según Platón? *Cuadernos de Filología Clásica*. Estudios Griegos e Indoeuropeos; Vol. 10, p. 105-120, 2000.

SANTA CRUZ, M.^a Isabel. Introducción. In: PLATÓN. *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Trad. M.^a Isabel Santa Cruz, Alvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero. Madrid: Editorial Gredos, 1992, p. 09-27.

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

_____. *Para ler Platão: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas*. Tomo II. São Paulo: Loyola, 2008b.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. *Introductions to the dialogues of Plato*. London: John William Parker, 1836.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. *Práxis e responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. Filosofia prática e pedagogia. In: DALBOSCO, Cláudio A. (org.) *Filosofia prática e pedagogia*. Passo Fundo: UPF, 2003, p. 60-83.

SCHUHL, Pierre Maxime. *La obra de Platón*. Trad. Amparo Albajar. Buenos Aires: Libreria Hachette, 1954.

SCHÜLER, Donaldo. *Origens do discurso democrático*. Porto Alegre: L&PM, 2002.

SCOLNICOV, Samuel. Como ler um diálogo platônico. *Hypnos*, São Paulo, ano 8, n. 11, 2. sem. p. 49-59, 2003.

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

SHAKESPEARE, William. *Macbeth*. Trad. Barbara Heliodora. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

SHOREY, Paul. Plato's *Laws* and the Unity of Plato's Thought. *Classical Philology*. Vol. 9, n. 4, p. 345-369, Oct. 1914.

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.

SOARES, Lucas. *Platón y la Política*. Madrid: Editorial Tecnos, 2010.

SPINELLI, Miguel. *Filósofos pré-socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. 2. Ed. Porto Alegre EDIPUCRS, 2003a.

_____. Platonismo cristão? Que platonismo? *Boletim do CPA*, Campinas, v. 15, n. 15, p. 157-168, 2003b.

_____. Sobre as diferenças entre *éthos* com *epsilon* e *éthos* com *eta*. *Trans/Form/Ação*, vol. 32, n. 2, p. 09-44, 2009.

_____. A *aretê* filosófica de Platão sobreposta à do *éthos* tradicional da cultura grega. *Revista Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental*, v. 12, p. 165-177, 2014.

STRAUSS, Leo. *El hombre y la ciudad*. Trad. Leonel Livchits. Buenos Aires: Katz, 2006.

SUÁREZ-IÑIGUEZ, Enrique. Las ideas políticas de Platón. *Estudios Políticos*, núm. 12, cuarta época, Julio-Septiembre, p. 89-113, 1996.

SZLEZÁK, Thomas. *Leer a Platón*. Trad. José Luis García Rúa. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

_____. Reflejo del discurso vivo. ¿Qué es y qué pretende un diálogo platónico? *Areté Revista de Filosofía*, Vol. XXI, N° 1, p. 87-110, 2009a.

_____. 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, 2009b.

TAYLOR, A. E. *Plato. The man and his work*. London: Methuen, 1955.

_____. *El pensamiento de Sócrates*. Trad. Mateo Hernández Barroso México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

_____. *Platón*. Trad. Carmen Garcia Trevijano. Madrid: Tecnos, 2005.

TORRES, Moisés Romanazzi. Considerações sobre a Condição da Mulher na Grécia Clássica (Séculos V e IV a.C.). *Mirabilia*, S.J.del-Rei/Vitória/S.Luís, v. 1, n.1, p. 48-55, 2001.

TORRES, Salvador M. *Ethos y pólis: Una historia de la filosofía práctica em la Grecia clásica*. Madrid: Ediciones Istmo, 2003.

TOVAR, Antonio. *Vida de Sócrates*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. São Paulo: Discurso Editorial; Iléus: Editus, 2003.

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

_____. Quantas teses sustenta Trasímaco no Livro I da *República*? Trad. Dennys Garcia Xavier. In: XAVIER, Denis Garcia; CORNELLI, Gabriele (org.). *A República de Platão: outros olhares*. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 87-98.

TUCÍDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso - Libros I-II*. Trad. Juan Jose Torres Esbarranch. Madrid: Editorial Gredos, 1990.

_____. *Historia de la guerra del Peloponeso - Libros V-VI*. Trad. Juan Jose Torres Esbarranch. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

VARELA, José Edgar González. *República I y la crítica al *elenchos* socrático*. *Nova Tellvs*, 30-2, p. 39-72, 2012.

VEGETTI, Mario. Antropologias da *pleonexia*: Cálicles, Trasímaco e Gláucon em Platão. *Boletim do CPA*. Campinas, n. 16, p. 09-29, jul/dez, 2003.

_____. *Quince lecciones sobre Platón*. Trad. Miguel Salazar. Editorial Gredos, 2012a.

_____. *Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX*. Trad. Maria Da Graça Gomes De Pina. Coimbra: Annablume - Imprensa Da Universidade De Coimbra, 2012b.

XENOFONTE. *Banquete, Apologia de Sócrates*. Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

_____. *Memoráveis*. Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009.

WATANABE, Lygia Araújo. *Platão, por mitos e hipóteses: um convite à leitura dos Diálogos*. São Paulo: Moderna, 1995.

WHITEHEAD, Alfred N. *Proceso y realidad*. Trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada, 1956.

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

ZELLER, Eduard. *Fundamentos de la filosofía griega*. Trad. Alfredo Llanos. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1968.

CIP – Catalogação na Publicação

D136e Dala Santa, Fernando
A educação como mediadora entre filosofia e política
na *República* de Platão / Fernando Dala Santa. – 2019.
205 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Angelo Vitório Cenci.
Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de
Passo Fundo, 2019.

1. Filosofia da educação. 2. Platão. A República.
3. Educação e Estado. 4. Mediação. I. Cenci, Angelo
Vitório, orientador. II. Título.

CDU: 37.014

Catalogação: Bibliotecária Jucelei Rodrigues Domingues - CRB 10/1569