

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE DIREITO
GRADUAÇÃO EM DIREITO

Chafei de Paula Aiex

Educação e justiça na *República* de Platão

Juiz de Fora

2020

Chafei de Paula Aiex

Educação e justiça na *República* de Platão

Trabalho de conclusão de curso apresentado à banca examinadora da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Juiz de Fora como pré-requisito parcial à obtenção do grau de bacharel em Direito na área de concentração em Filosofia do Direito sob a orientação do Professor Bruno Amaro Lacerda.

Juiz de Fora

2020

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Aiex, Chafei de Paula.

Educação e justiça na República de Platão : / Chafei de Paula Aiex. -- 2020.
55 p.

Orientador: Bruno Amaro Lacerda
Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de
Direito, 2020.

1. Filosofia. 2. Direito 3. Trabalho acadêmico. I. Lacerda, Bruno Amaro, orient. II. Título.

Chafei de Paula Aiex

Educação e justiça na *República* de Platão

Trabalho de conclusão de curso apresentado à Universidade Federal de Juiz de Fora como parte das exigências para a obtenção do grau de bacharel em Direito.

Aprovado em (dia) de (mês) de (ano).

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Bruno Amaro Lacerda
Universidade Federal de Juiz de Fora
Orientador

Prof. Dr. Humberto Schubert Coelho
Universidade Federal de Juiz de Fora

Profª. Dra. Daniela Olímpio de Oliveira
Universidade Federal de Juiz de Fora

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por me criar e sustentar, me dar contínuas e inacreditáveis bênçãos, e não permitir que eu me afaste muito do caminho desenhado para mim.

Agradeço à minha família, especialmente aos meus pais, Lúcia e Pedro, por deixarem tudo pronto pra me receber e me mostrarem o que vale a pena buscar.

Agradeço aos meus amigos pelos churrascos, pelas risadas e pela filosofia, e também pela ajuda durante a faculdade.

Agradeço ao professor Bruno, muito paciente em lidar com as minhas falhas, por me aproximar de Platão, me ensinar muita coisa e por sempre me dar boas oportunidades.

Agradeço à Universidade Federal de Juiz de Fora, em especial à Faculdade de Direito, pelos estudos gratuitos, estágios, iniciações científicas e tudo mais.

RESUMO

O estudo analisa o diálogo *A República* e busca expor a concepção de justiça nele desenvolvida, explicitando suas relações com a proposta educativa realizada por Platão. São abordados alguns dos diversos modelos pedagógicos da Grécia do século V a.C., bem como as noções de justiça a eles subjacentes. A análise das definições de justiça apresentadas pelos companheiros de Sócrates leva à exposição da teoria platônica. Para descobrir o que é a justiça, o filósofo constrói imaginativamente o que seria a cidade justa e de seu harmonioso funcionamento deduz por analogia como opera a justiça na alma do homem. Como a ideia de justiça se relaciona intimamente com a ideia de bem, o filósofo também investiga a natureza desta. Platão propõe uma pedagogia muito detalhada que está indissoluvelmente ligada ao funcionamento da cidade justa. A distinção entre as noções de opinião e ciência é fundamental para a construção desse modelo e essa divisão é resultado de uma concepção inédita inaugurada pelo filósofo no debate político-educacional grego: o plano inteligível. É somente através da ascese introspectiva obtida através de um árduo e longo programa de estudos que o indivíduo torna-se apto para o governo da cidade perfeita. Para Platão, a cidade só será justa quando o governante for justo, ou seja, quando o rei for um filósofo. Ao final, pretendemos ter demonstrado como a proposta educativa platônica funda-se no conhecimento inteligível do bem, obtido pelo indivíduo através de passos progressivos, e como as ideias de formação integral do homem e organização política da cidade – a *paideia* e a *politeia* – andam juntas em sua filosofia.

Palavras-chave: filosofia clássica, Platão, educação, justiça.

ABSTRACT

The study analyzes the dialogue *The Republic* and tries to show the conception of justice developed in it, explaining its relations with the educational proposal of Plato. Some of the Greek pedagogical models of the 5th century BC are approached, as well as their underlying notions of justice. The analysis of the main arguments regarding the concept of justice of Socrates' interlocutors leads to the exposition of Plato's own theory. To discover what justice is, the philosopher imaginatively builds what would be the just and ideal city and from its harmonious functioning he analogically deduces how justice works in the human soul. As the idea of justice is closely related to the idea of good, the philosopher also investigate the nature of the latter. Plato proposes a very detailed pedagogy that is inextricably connected to the proper functioning of the just city. The distinction between the notions of opinion and knowledge is fundamental for the construction of this model and this division is the result of an unprecedented conception inaugurated by the philosopher in the Greek political-educational debate: the intelligible plan. It is only through an introspective asceticism obtained through an arduous and long program of studies that the individual becomes capable of governing the perfect city. In the end, we intend to have demonstrated how the Platonic educational proposal is based on the intelligible knowledge of the good, obtained by the individual through progressive steps, and how the ideas of integral formation of man and political organization of the city – the *paideia* and the *politeia* – are related in its philosophy.

Keywords: classical philosophy, Plato, education, justice.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	7
2. EDUCAÇÃO E JUSTIÇA NA GRÉCIA ANTIGA.....	8
2.1. Educação e justiça em Homero.....	8
2.1.1. A <i>Iliada</i> e a <i>Odisseia</i>	10
2.1.2. A <i>areté</i> e a imitação do herói.....	12
2.2. Educação e justiça em Esparta.....	14
2.3. Educação e justiça nos sofistas.....	17
3. A DEFINIÇÃO DE JUSTIÇA.....	23
3.1. As refutações de Sócrates: Céfalo, Polemarco e Trasímaco.....	23
3.2. Os apelos de Gláucon e Adimanto.....	28
3.3. A cidade perfeita: uma analogia para a alma justa.....	30
3.4. A educação dos guardiões e a primeira crítica à poesia.....	31
3.5. A divisão tripartite e o conceito de justiça.....	35
4. A IDEIA DE BEM.....	40
4.1. A educação das mulheres e a dissolução da família nuclear.....	40
4.2. O rei filósofo.....	41
4.3. A ideia de bem e o mundo inteligível.....	45
5. A EDUCAÇÃO DO FILÓSOFO.....	47
5.1. O novo conceito de <i>mimesis</i> e a crítica final aos poetas.....	48
6. CONCLUSÃO.....	50
7. REFERÊNCIAS.....	54

1. INTRODUÇÃO

Assim como nas faculdades de direito, a questão da justiça é fundamental no pensamento de Platão. O mesmo se dá com a educação, imprescindível para ambos. Por isso, o estudo de *A República* como trabalho de conclusão em um curso jurídico se mostra uma escolha bastante razoável ao estudante que também se aventura pelas letras antigas. Àquele que for atraído pela filosofia em sua juventude parecerá sensata essa opção temática, capaz de reunir de modo bastante abrangente os dois campos de estudo. Como é da natureza da filosofia juntar (e separar, e juntar novamente), espera-se encontrar nela aquilo que fundamenta as demais disciplinas. Porém, quem começar nos gregos a busca pelo chão do qual se erguem os tribunais e escritórios de advocacia, e pacientemente insistir em tal jornada, certamente vai se surpreender com o que encontra: não só generalizações, mas como que prenúncios do mundo em que vive. A verdade é que as correntes jusfilosóficas, os dilemas éticos e as controvérsias políticas e morais que nos chegam cotidianamente (citemos o problema da liberdade de expressão), tudo isso foi falado há mais de dois mil anos. As personagens de Platão encarnam grandes movimentos da história do direito e na luta de ideias entre Sócrates e seus companheiros, uma dialética que assume forma definida na prosa platônica, encontramos a nossa história. A Grécia, no geral, é um modelo para o qual cedo ou tarde é necessário voltar; as discussões da *pólis* por vezes se renovam na modernidade.

Por isso começamos nosso estudo falando da Grécia e não de Platão. O número de páginas sugere a importância que foi dada ao esforço de situar *A República* no debate político-educacional grego e isso só se justifica porque Platão o assente; ele próprio dedica um trabalho considerável em discorrer longamente sobre as formas de justiça e de educação que entende perniciosas à cidade. E mesmo sendo o autor bastante didático em articular suas propostas com suas críticas, ainda assim pareceu necessária uma atenção maior ao contextualizar a obra no panorama geral da Grécia. O filósofo trata desses temas – educação e justiça – em vários outros diálogos, mas, dada a diversidade de assuntos, a extensão do texto e a profundidade da abordagem, até mesmo uma análise restrita à *República* é desafiadora. Optamos por acompanhar a construção criativa de Platão ao desenhar sua cidade ideal, de modo que a exposição dos conceitos filosóficos segue a própria estrutura do diálogo narrado. Embora a organização dos temas possa ganhar com uma abordagem seccionada, sair da progressão natural do texto e omitir as relações entre as personagens, como os excessos de fúria de Trasímaco e as exclamações de alegria de Adimanto, enfraqueceria a força narrativa de Platão. Como a intenção do estudo é expositiva, pareceu-nos aquele o melhor caminho.

2. EDUCAÇÃO E JUSTIÇA NA GRÉCIA ANTIGA

2.1. Educação e justiça em Homero

A literatura ocidental mais antiga é de Homero. Esse é um dos motivos pelos quais ele é reconhecido como um dos grandes precursores daquilo que entendemos por pedagogia, embora a influência educativa de sua obra seja bastante distinta daquilo que hoje subsiste nas instituições modernas. Não é possível entender a proposta platônica com *A República* sem mencionar Homero, de modo que até o próprio Platão volta seus olhos para a figura do poeta. Mais ainda, fala especificamente de Homero e cita alguns trechos de sua obra em diferentes momentos para explicar seu raciocínio. E se o filósofo de fato toma o poeta como antagonista em algumas ocasiões, em outras, quando lhe falta a plasticidade das palavras ou a verossimilhança da mitologia, cede à autoridade homérica. E isso não leva muito tempo: já no Livro I da República há referências a Homero e elas são seguidas por muitas outras ao progredir do diálogo. Porém, a grandeza desse autor não se restringe somente ao horizonte platônico. Pelo contrário, é justamente pelo fato de ser ele o grande representante do sistema social vigente que o filósofo lhe dedica boa parte de sua crítica. E pelo mesmo motivo o tomamos como paradigma.

O papel do educador Homero é bastante distinto dos educadores modernos porque a educação na Grécia clássica era bastante distinta da que hoje possuímos. Embora não tenha redigido nenhum tratado e não tenha sequer racionalizado a questão educativa, ainda assim qualificamos suas epopéias como base essencial da mais primitiva *paideia* grega. Sua poesia antecede a consolidação do mundo da *pólis* e até mesmo a consolidação da via escrita para transmissão de mensagens. Ela retrata os longínquos cenários do período micênico e conta histórias de guerreiros que batalham pela própria honra, em que as nações guerreiam entre si para restaurar injustiças e em que os deuses intervêm nos eventos humanos favorecendo seus escolhidos, entrando em conflito até mesmo entre si. E ao mesmo tempo em que as epopéias homéricas são a fonte que nos dá a conhecer o estilo de vida da era micênica, elas também são a expressão poética imutável dos ideais desse povo (JAEGER, 2013, p. 23-24). Através de seus versos conhecemos algo da dimensão histórica e material da organização política desse tempo, assim como podemos perceber os costumes religiosos, a natureza da autoridade política, a maneira de se enxergar as obrigações do homem para com o divino e ainda muito mais.

Além disso, há ainda um elemento fundamental nas epopéias que se explica somente pelo ambiente no qual elas se inserem e pela própria maneira que transmitem sua mensagem. A estética refinada, a rigorosa ordem métrica e o acompanhamento musical tornaram propícia a emergência de técnicas de memorização para que as poesias fossem reproduzidas. E assim elas o eram, por todos aqueles que integravam a cultura helênica, dentro das casas e nos ambientes públicos, tanto com finalidades recreativas como educativas. Não havia grego que não conhecesse os grandes poetas, assim como não havia grego que não conhecesse seus mitos. Eram uma autoridade evocada tanto pelas amas de leite, desejosas de ensinar as crianças, quanto pelos astuciosos homens públicos que pretendiam persuadir os tribunais em favor de determinada causa. Como isso acontecia em um ambiente ainda pouco familiarizado com a autoridade de leis escritas impessoais (o *nómos*), a importância da poesia para o grego das eras micênica e arcaica era sensivelmente maior do que aquela que tinha para a Grécia da era clássica, conhecida pelo crescente racionalismo. Esse é um dos motivos das críticas a eles, que se tornaram comuns conforme a sociedade grega foi progressivamente se racionalizando. Como ensina Lídia Maia Rodrigo, a “função da poesia numa cultura oral é muito diversa daquela que desempenha numa cultura letrada; na primeira, a fala ritmada não tem sentido meramente estético, incluindo um sentido funcional importante, aspecto ausente nas culturas letradas” (RODRIGO, 2014, p.12-13). Desse modo, uma vez que a Grécia homérica situava-se a boa distância de ser uma cultura da letra e de escribas, a ordem fixa da poesia cantada pelos rapsodos garantia a manutenção das tradições e valores dentro de um padrão belo e assimilável, preservando-os às próximas gerações.

Portanto, a influência de Homero e seus pares abarcava praticamente todas as dimensões do tecido social. O calendário religioso público e a organização dos sacrifícios rituais aos deuses, as cerimônias religiosas e a introdução das crianças ao mundo da vida artística, até isso chegava às novas gerações pela voz dos poetas. Por isso, estabelecer uma relação de equivalência entre os poetas gregos e qualquer escritor dos nossos tempos é um equívoco de anacronismo e de dimensão. Werner Jaeger chega a dizer que a autoridade deles só se equipara à da Bíblia e a dos Padres da Igreja nos primeiros séculos de Cristianismo. E fala isso porque os versos penetraram nos lares gregos em tal profundidade e em tantos e diferentes escopos da vida que chega a ser espantosa a diversidade da influência que tomaram as grandes epopéias. Não era só uma influência cultural no sentido que hoje assumiu a palavra cultura, mas os imperativos morais dessa poesia possuíam uma natureza profundamente

política e religiosa, esferas inevitavelmente mescladas naquele tempo¹. Somente com isso em mente podemos reconstruir o impacto que a obra de Platão causou aos leitores da época quando ele, por exemplo, sugere omitir partes inteiras dos versos da *Ilíada*². Não que o filósofo tenha sido o primeiro a criticar Homero; pelo contrário, Jaeger o coloca dentro de um grande movimento de crítica à autoridade dos poetas³, algumas delas muito semelhantes às feitas em *A República*. Todavia, a completude e suficiência da abordagem platônica fazem-na exemplar, principalmente porque não se encerra na posição negativa; como veremos, Platão vai além e faz de si ao mesmo tempo crítico e continuador da tradição poética.

2.1.1 A *Ilíada* e a *Odisseia*

A *Ilíada*, texto a que se atribui maior idade, começa com um apelo às Musas para que cantem a cólera de Aquiles, cólera esta que desencadeia grandes movimentos na guerra dos homens em terra e nas intervenções dos deuses do Olimpo até culminar na morte de Heitor, pouco antes da destruição de Tróia pelos gregos. Esse texto releva um caráter mais rústico e elementar aos personagens, reflexo de uma era em que os esforços humanos eram levados pelos instintos guerreiros. Se olharmos para os deuses do Olimpo, os temas da *Ilíada* mais se assemelham à natureza de Ares, tão censurado por Zeus por se comprazer com as discórdias e disputas competitivas⁴. Werner Jaeger destaca a diferença desse tom para o da *Odisseia*,

¹ Todavia, é importante lembrar que não havia a postura ortodoxa que prevalecerá com o Cristianismo, como destaca Danilo Costa Lima: A religião grega arcaica, no pluralismo que caracterizava o seu universo politeísta, não possuía uma unidade do tipo homogêneo: não havia fundadores históricos nem uma dogmática teológica fixa e imodificável” (REALE, 2012, p. 23) sob a forma de um livro sagrado, e logo, não se estabeleceu naquela cultura a predominância de uma classe sacerdotal. (...) Ao contrário da religião na Idade Média, portanto, a religiosidade grega arcaica não se pautava por uma ortodoxia, ou aderência a doutrinas e teses, mas sobre uma *ortopraxis* ou aderência a certas práticas. Estes fatores conferiram ao mundo da consciência religiosa grega um enorme espaço de liberdade intelectual criativa, a princípio sob a figura do poeta, e posteriormente, sob a do pensador. (LIMA, 2018, p. 22)

² Nesse sentido, merece atenção a advertência de Nietzsche: “Não devemos supor um amplo conhecimento do escrito durante a vida de Platão; houve somente uma divulgação entre amigos. O conteúdo da *Politeia* ultrapassa tudo o que a parresía poderia se permitir no mais livre dos Estados” (NIETZSCHE, 2020, p.68-69).

³ O seu ataque parte da falta de dignidade, excessivamente humana, que apresentam as imagens dos deuses em Homero e em Hesíodo, ponto de partida que fora precisamente o de Xenófanes em sua luta contra a poesia épica. Também Heráclito exprimia-se no mesmo tom; e em Eurípides, por seu lado, a moderna poesia aliava-se àqueles ataques filosóficos. E porventura pensariam diferentemente sobre o Olimpo homérico um Ésquilo e um Píndaro e não opunham, à daqueles outros poetas, com todo o peso da sua seriedade moral e toda a força da sua fé pessoal, uma imagem mais pura do divino, ainda que se abstivessem em maior grau daquelas críticas negativas? (JAEGER, 2013, p. 776-777).

⁴ Na *Ilíada*, diz Zeus a Ares: "Seu traiçoeiro, não me venhas lamuriar!

És o mais detestável morador do Olimpo,

Amante de discórdias, guerras e polêmicas” (HOMERO, 2020, V.890).

muito mais brando e, se menos heróico, mais cavalheiresco. Por exemplo, enquanto as cenas domésticas abundam na *Odisseia*, elas são raríssimas na *Iliada*, que trata predominantemente da guerra e do aspecto belicoso da natureza humana. Como diz Donald Schüler, enquanto a *Iliada* é o poema da fúria, a *Odisseia* é o poema de Ulisses (SCHULER, 1969, p.25). Essa análise estilística e temática é tão fundamental que consiste em um dos pilares para a datação das epopéias. Mas independentemente das preocupações filológicas e históricas, aos gregos a composição das epopéias era considerada divina, sendo o poeta o escolhido pelas Musas para revelar à cidade sua importante mensagem. Aliás, há quem assemelhe seu papel à figura do adivinho, atribuindo-lhe a faculdade de ver o “invisível” e fazendo dele uma espécie de porta-voz da divindade (RODRIGO, 2014, p.14).

Na *Iliada* vemos a descrição completa de uma sociedade antiga: os costumes, a religiosidade, a hierarquia de poder, modelos de conduta exemplar e de conduta reprovável, tudo isso no meio de uma sangrenta guerra e da briga dos grandes pela própria honra. O olhar moderno se compraz com um panorama completo da Grécia mais antiga e por meio dessa epopeia entendemos o *ethos* do mais distante Ocidente. Na *Odisseia*, por sua vez, Homero nos canta o retorno de Ulisses ao seu lar em Ítaca, logo após a guerra de Tróia. Há muito mais definição e fixidez nas relações sociais, o que indica um tempo posterior ao período das arriscadas migrações gregas (JAEGER, 2013, p.39). Um bom exemplo desse caráter mais assentado é que enquanto o destacado conflito moral da *Iliada* é a luta de Aquiles para refrear seu impulso de vingança diante da flagrante injustiça de Agâmemnon ao lhe tirar a bela Briseida, seu merecido prêmio pelas vitórias guerreiras, no começo da *Odisseia* temos a Telemaquia tratando dos obstáculos que os pretendentes da mãe de Telêmaco impõem ao garoto, praticamente forçando-lhe o amadurecimento precoce.

Por esses e outros casos é importante destacar que há sensíveis diferenças entre as duas epopéias, principalmente se as usamos como espelho das sociedades que narram. Todavia, prender-se a essas distinções pode fornecer um panorama incorreto da obra do poeta. Isso porque há unidade na poesia homérica e ela se faz muito mais presente do que as diferenças apontadas. No diálogo *Hípias Menor*, Sócrates indaga ao sofista Hípias quem seria o melhor: Aquiles ou Odisseu⁵. Seria difícil encontrar um exemplo mais visual de como os

⁵ Sócrates pergunta ao sofista: “Com efeito, ouvi o teu pai Apemanto dizer que a *Íliada* de Homero é um poema mais belo que a *Odisseia*, e superior em nobreza na medida em que Aquiles é superior em mérito a Ulisses. Pois argumentava sobre estes dois poemas, que cada um tinha sido composto em honra de um destes dois heróis, Ulisses num caso, o outro em honra de Aquiles. Eis, pois, uma questão sobre a qual gostava de inquirir Hípias, se lhe agradasse: saber a sua opinião a respeito destes dois

gregos do século V a.C. enxergavam os heróis homéricos do que esse, no qual duas figuras intelectuais tão diferentes se colocam em compenetrada discussão sobre as condutas e naturezas de tais guerreiros. E conquanto haja uma clara diferenciação entre os protagonistas, fica claro que ambos são utilizados como modelos de uma única ideia. O mais importante elo moral que liga as duas obras, e que também é imprescindível elemento ao papel de educador que Platão enxerga em Homero, é a noção de virtude, *areté*. O poeta pinta através de seus heróis o ideal humano a que aspira o homem de seu tempo e por meio de seus mitos torna-se possível desvelar essa ideia, pedra basilar de todo seu alcance pedagógico. Embora no primeiro poema tal noção se vincule ao drama do herói guerreiro e no segundo às aventuras do inteligente e corajoso herói familiar, nos dois casos ela se faz presente com seu caráter aristocrático e superior.

2.1.2. A *areté* e a imitação do herói

Antes de tudo, é necessário salientar uma fundamental distinção adotada na Antiguidade quanto às noções educativas. Trata-se da grande diferença entre a instrução técnica e a formação integral, entre a *tekné* e a *paideia*. A primeira consiste no aprendizado de um ofício, na capacitação para que se desempenhe determinada função, enquanto a segunda, de aspiração mais elevada, mira uma influência muito mais profunda na vida do educando. Com a formação integral intenta-se não só ensinar ao indivíduo alguma competência determinada, mas sim transformá-lo por inteiro, por dentro e por fora, em um tipo humano bastante específico e desejado. A sociedade busca plasmar no indivíduo, através da contínua e exigente disciplina física e moral, a forma determinada de homem a que mais estima. É precisamente desta noção pedagógica que trata *A República* e é também para ela que se voltará a educação clássica, tanto do século de Platão como dos anteriores.

Contudo, Jaeger, que dedica um capítulo inteiro às nuances de sentido do conceito de *paideia*, destaca uma importante questão temporal que muito nos revela sobre a natureza da influência homérica. Trata-se do fato de que somente do século V a.C. em diante há registros dessa palavra, uma época bastante recente em relação ao período de que tratamos – Tucídides, em sua *História*, localiza Homero em torno do ano de 850 a.C., e as cenas da *Ilíada* provavelmente retratam povos de trezentos anos antes. Por isso, não é em cima da noção de

homens. Qual dos dois tem, segundo a sua opinião, mais mérito, visto que nesta conferência nos brindou com muitas e variadas espécies de coisas, tanto sobre outros poetas como sobre Homero”. Por sua vez, Hípias defende que “que Homero apresentou Aquiles como o mais valente daqueles que aportaram a Tróia; Nestor como o mais sábio; e Ulisses como mais versátil” (PLATÃO, 2013, 363c-364c).

paideia que fora construída a educação da Grécia arcaica. Esse termo se consolida posteriormente, em uma época em que há maior sistematização e em que a escrita se faz presente na organização política. Parte da imensa importância que os gregos dedicam aos poetas deve-se à ideia de areté que seus poemas expressam e através de seus heróis eles conseguem exercer plenamente sua pedagogia. Isso é ainda acentuado pelo antropomorfismo das divindades, que, ao traduzir o comportamento do *kósmos* e a história da origem das coisas em uma linguagem de ação humana, estabelece uma analogia necessária entre as relações dos homens e os eventos da natureza.

Assim, pela figura de Aquiles e de Odisseu Homero ensina ao seu povo. Aquiles é o mais forte entre os guerreiros gregos e aquele em que se concentra de modo mais evidente as melhores aptidões físicas. Com ele é possível vislumbrar com clareza esse ideal de *areté*, que possui uma conotação muito distinta daquilo que hoje entendemos por virtude (derivada de *virtus*, sua tradução latina), conceito sedimentado em séculos de tradição cristã. A *areté*, além de corresponder à supremacia física, também é uma qualidade intelectual, mas seu lado espiritual é voltado para a questão da vitória no mundo. Além disso, carrega consigo a marca da aristocracia e da separação de classes. Ela não se preocupa com a pureza moral, mas sim com a vitória perante os homens; é fruto da competição entre os nobres, da qual sai o melhor e mais destacado exemplar de perfeição. É a excelência humana, a nobreza de comportamento e de caráter que se reflete no inevitável sucesso dos empreendimentos a que se dedica. Por isso vemos no Aquiles da *Iliada* seu grande expoente, pois ele é o mais capaz, o mais belo, o mais nobre, o mais apto ao sucesso. O guerreiro concentra em si tanto as virtudes heróicas da luta como o bom comportamento perante os homens; sua excelência está tanto na ação como na palavra, é um homem completo, no sentido mais elevado do termo.

Nesse sentido, o grande drama da *Iliada* é a injustiça por ele sofrida quando privado do prêmio por seu excelente desempenho. Homero canta até mesmo as divindades do Olimpo se colocando em defesa desta ideia quando posta em risco. A deusa Tétis ao ver o ocorrido com seu caro Aquiles, logo suplica a Zeus – o maior entre os deuses do Olimpo e o encarregado de distribuir todas as coisas segundo a reta justiça – por uma reparação ao ultraje. Por meio desse exemplo, vemos como a noção de *areté* é aquilo que mantém coesa a ordem do universo homérico, tanto na relação dos homens entre si, como também dos homens perante os deuses e dos deuses entre si. E a ideia não se restringe ao círculo dos humanos: o poeta a usa para se referir aos deuses e até aos bons cavalos. Isso porque a *areté*, essa nobre excelência, é tanto maior quanto mais sublime for a natureza daquele a possui. E como esse

valor supremo se manifesta em uma aptidão para o mundo exterior, honra e *areté* estão intimamente ligados. Por isso os homens devem honrar aos deuses, porque os imortais possuem *areté* como um mortal jamais possuirá⁶. “A honra é o troféu da *areté*; é o tributo pago à destreza” (JAEGER, 2013, p.32). Consequentemente, a violação da honra é a ofensa suprema, capaz de mover o céu e a terra em busca de sua reparação. Como aos gregos falta a noção de consciência individual, a maneira pela qual se comprova o valor de seus esforços e de seu mérito pessoal está diretamente ligado às honrarias que a sociedade lhe presta.

Assim, na moral presente em tais histórias o povo grego encontrava um ideal em que inspiraria seu cotidiano e em que organizaria seus costumes. Foi só quando esse paradigma deixou de responder às necessidades de uma nova sociedade, mais urbanizada e cívica, que emergiram as críticas aos mitos e à autoridade dos poetas, seguida da disputa pelo direcionamento pedagógico da pólis.

2.2 Educação e justiça em Esparta

Ao mesmo tempo em que vemos florescer em Atenas uma educação que tende à prática intelectual, há uma cidade-Estado que destoa das sucessivas mudanças pedagógicas gregas do século V a.C.. Marrou alega ser inexata visão de uma Esparta rude e guerreira desde os tempos arcaicos. Na verdade, os fragmentos dos líricos de Tirteu e Álcmã e o resultado de escavações do século XX mostram que a Esparta dos séculos VIII ao VI era um grande centro cultural (MARROU, 2017, p.49-50). Conquanto a base educativa do jovem espartano já fosse essencialmente militar, as festividades religiosas, as procissões solenes, a instrução musical⁷ e os jogos esportivos (são numerosos seus campeões olímpicos) mostram uma cidade na qual o rigorismo exagerado não existe.

Todavia, isso muda em meados do século VI. A partir de então, surge uma atmosfera de controle na qual a cidade possui direitos totalitários e o ensino das armas, que antes se atrelava a uma moral senhorial, torna-se totalmente empenhado em favor do estado. Em que

⁶ Até os deuses reclamam a sua honra e se comprazem no culto que lhes glorifica os feitos, castigando ciosamente qualquer violação dessa honra. Os deuses de Homero são, por assim dizer, uma sociedade imortal de nobres; e a essência da piedade e o culto grego exprimem-se no fato de “honrar a divindade”. Honrar os deuses e os homens pela sua *areté* é próprio do homem primitivo”. (JAEGER, 2013, p. 30).

⁷ “(...) é em Esparta que florescem as duas primeiras escolas [de música] que essa história enumera; a primeira de Terpandro, caracterizada pelo solo vocal ou instrumental, cobre os dois primeiros terços do século VII; a segunda “catástase” (fim do século VII – início do VI), mais especialmente inclinada para o lirismo coral, foi ilustrada por Taletas de Gorgina, Xenódamo de Citera (...)” (MARROU, 2017, p.15).

pese a natureza especulativa desse cenário, dada escassez de fontes diretas, ainda assim uma coisa é certa: a pólis é a aspiração máxima do espartano do século V e ele vive para ela em todos os aspectos de sua vida. Um bom exemplo disso é a Constituição dos Lacedemônios, conhecida por regular as mais detalhadas nuances da educação dos jurisdicionados⁸ (desde as relações intraconjugais até a eugenia aos bebês que nascem deficientes). É daí que advém a integração profunda entre os cidadãos espartanos, trata-se um devotamento integral para com os irmãos que vivem em prol do mesmo ideal de nação.

É equivocado imaginar que essa noção de pertencimento ao Estado era restrita à determinada corrente política, ou que simplesmente circulava pelas conversas sobre moral. Pelo contrário, é principalmente pelas normas jurídicas que se regulava Esparta. Os indivíduos eram encorajados a se manter sempre na vida coletiva e desestimulados a ficarem sozinhos. A partir dos sete anos de idade o indivíduo era entregue ao estado e desde então o pertenceria até a morte. Após o nascimento, era examinada a compleição física do bebê para ver se ele continuaria vivendo. Se sim, ele ia para os cuidados familiares e então, completados sete anos, começava sua jornada no *agoge*, o programa público obrigatório de adestramento para a guerra, a educação estatal. No início, até os doze anos, ele iria apenas esporadicamente e sob a autoridade do *paidonómos*, mas então, conforme subia nas categorias, começava a viver em um regime integral em comunidade com os outros jovens. Era um ambiente semiletrado e no qual a importância da música chegava somente às canções marciais que uniriam as tropas e rememoriariam o ideal coletivo.

Nesse sentido, tem especial importância o poeta Tirteu, cujos versos nos fornecem clara visão do *ethos* espartano. Suas elegias certamente bebem da fonte homérica, mas há diferenças essenciais em relação ao grande poeta, reflexo da grande distância entre os dois sistemas sociais que originaram os poemas. A *areté* espartana se distingue em seus fundamentos da nobiliarca *areté* homérica. Embora também baseada na honra, tal honra só se justifica quando colocada em prol da coletividade, da cidade-Estado⁹. Já não temos o

⁸ Em um passo bastante cômico, Platão nos conta que o sofista Hípias, famoso por lucrar com aulas em toda a Hélade, nunca ganhou nenhuma quantia na Lacedemônia, embora esse fosse o lugar mais frequentado em suas viagens diplomáticas. Isso porque, diz ele, as leis espartanas não permitem educação estrangeira e lá os cidadãos não costumam ir contra as leis (PLATÃO, 1980, 285b-c).

⁹ Citado por Marrou, é muito esclarecedor o canto de Tirteu: “Eu não julgaria um homem digno de memória, nem faria caso dele unicamente por seu valor na corrida a pé ou na luta, fosse ele grande e forte ciclopes, mais veloz do que o trácio Bóreas, mais belo que Titono (...) se ele não tem valor militar, se não é homem para resistir na batalha (...). Esse é o verdadeiro valor (*areté*), é esse o mais alto prêmio que um homem possa obter entre os homens; é um bem comunitário, útil à cidade e ao

aristocrata cuja marca de classe o separa do vulgo e o destaca até entre os seus; agora é a figura do bravo guerreiro pronto a morrer em combate pela nação o paradigma político, educativo e até (em certo sentido) religioso¹⁰. Suas diferenças são evidentes em relação ao herói da Odisséia, mas também se fazem presentes quanto ao distinto Aquiles, cujo orgulho individualista muito destoa desse *ethos*. Nos dizeres de Jaeger,

O ideal homérico da areté heróica transforma-se no heroísmo do amor à pátria. O poeta aspira a impregnar desse espírito a vida de todos os concidadãos. Quer criar um povo, um Estado de heróis. A morte é bela quando é a de um herói. E se é herói quando se morre pela própria pátria. (...) Nas novas virtudes cidadinas, o fundamento do bem comum não se encontrava num utilitarismo materialista, mas antes no caráter religioso do conceito universal da pólis. O novo ideal da areté política exprime, em face da areté da epopeia, uma transformação da concepção religiosa. A pólis é a suma de todas as coisas humanas e divinas (JAEGER, 2013, p.121/124).

É em Esparta que vemos o Estado como uma força educadora no mais vasto sentido da palavra. As semelhanças entre a *paideia* espartana e a educação que Platão para os guardiões de sua cidade ideal são grandes, e podemos dizer que o ideal que inspira a Lacedemônia ganha destacado espaço na nova proposta pedagógica do filósofo. Retornamos a Jaeger, que fornece um panorama elucidativo da questão:

Na vida dos espartanos – nas suas refeições coletivas e na sua organização guerreira, instalada em tendas de campanha, no predomínio da vida pública sobre a privada e na estruturação estatal dos jovens de ambos os sexos e, finalmente, na rígida separação entre a população agrícola e industrial “plebeia” e os senhores livres, devotados só aos deveres cívicos, à prática guerreira e à caça – viu-se a realização consciente de um ideal de educação análogo ao que Platão propõe na *República*. Na verdade, Esparta foi, em muitos aspectos, modelo para Platão e outros teóricos da educação posteriores a ele, embora neles vivesse um espírito completamente novo. O grande problema social de toda a educação posterior foi a superação do individualismo e a formação dos homens de acordo com normas obrigatórias da comunidade. O Estado espartano, com a sua autoridade rigorosa, surgiu como a solução prática desse problema. Nesse detalhe, ocupou o pensamento de Platão durante a vida inteira. Também Plutarco, profundamente impregnado do pensamento de Platão, voltou os olhos constantemente a esse ponto. A educação estendia-se aos adultos. Ninguém era livre e nem podia viver a seu bel-prazer. Tal como num acampamento, na cidade todos tinham as suas ocupações e modo de vida regulamentados em função das necessidades do Estado e tinham consciência de não pertencerem a si próprios, mas à Pátria. (...) A tradição procede de uma época para a qual o

povo inteiro, que cada qual, bem apoiado nas duas pernas, resista na linha de frente, expulsando de seu coração toda idéia de fuga” (TIRTEU, fragmentos, 10 1-3 *apud* MARROU, 2017, p.52).

¹⁰ O fundamento religioso do regime jurídico espartano é explicitado na *Eunomia* de Tirteu. “Foi o próprio Zeus, filho de Crono, esposo da coroada Hera, que aos Heráclidas deu esta cidade. Abandonamos com eles o ventoso Erineus e viemos até a vasta ilha de Pélops” (TIRTEU, fragmentos *apud* JAEGER, 2013, p.125)

cosmo espartano era um sistema consciente e coerente, e que a priori acreditava que o mais alto fim do Estado era a *paideia*, quer dizer, a estruturação da vida individual, baseada em princípios e sistematizada de acordo com normas absolutas (JAEGER, 2013, p.112-113).

Mesmo que não se refira expressamente em todas as ocasiões, é clara a influência desse ideal na *República* quando Platão desenha a cidade justa. Contudo, antes de averiguar a proposta platônica é necessário analisar outro esquema de ensino, também fundamental à compreensão do diálogo, na medida em que – diferentemente do modelo lacedemônio – sofre duras críticas.

2.3. Educação e justiça nos sofistas

Já em Atenas, a crise da tirania e o sucesso do modelo democrático fizeram com que surgisse uma necessidade derivada diretamente do novo ideal político. À extensão da possibilidade de participação social a todos os cidadãos seguiu-se o direito de que eles se manifestassem publicamente em Assembleia sobre os assuntos da pólis, a *isegoria* (LACERDA, 2009, p.60). Assim, como a democracia direta impelia que a participação nas decisões políticas estivesse atrelada ao exercício do discurso, a sofística foi o movimento que prontamente atendeu a uma das demandas mais urgentes da Grécia clássica. Em resumo, os sofistas forneciam um ensino comercializado, em um programa de alguns anos de duração, através do qual seria possível conseguir a qualificação necessária para se tornar um homem de estado. Ademais, além do trabalho com o grupo de preceptores fixos, eles também percorriam as cidades e proclamavam seus discursos¹¹, de modo que essa publicidade incisivamente exposta foi um dos traços pelos quais ficaram conhecidos (tanto pelos gregos, com a fama que faziam, como por nós, com o estereótipo que nos chega de mercantilizadores do saber). Talvez por isso, é comum que eles sejam lembrados pela especial filiação às classes mais abastadas, possuidoras dos recursos¹² para arcar com seus serviços.

¹¹ O diálogo platônico *Hípias maior*, por exemplo, tem logo em seu início o convite do sofista Hípias de Élis para que Sócrates assista ao seu discurso em Atenas. Tendo que visitar a pólis para prestar serviços diplomáticos, ele aproveita a oportunidade para cuidar de negócios privados, expondo seus discursos a fim de conseguir alunos e prestígio.

¹² Sobre a cobrança em dinheiro, Marrou: Protágoras pedia a considerável soma de dez mil dracmas (a dracma cerca de um franco-ouro, representava o salário diário de um operário qualificado). Seu exemplo servirá por muito tempo de modelo, mas os preços baixarão rapidamente: no século seguinte (entre 393 e 338), Isócrates não pedirá mais de mil dracmas e lamentará que concorrentes desleais aceitem receber a bagatela de quatrocentas ou mesmo trezentas dracmas” (MARROU, 2017, p.106). E Isócrates: Os erísticos chegaram a uma tal audácia que procuram persuadir os jovens de que, ao freqüentá-los, conhecerão o que devem fazer e, graças a essa ciência, tornar-se-ão felizes. Ora, embora se tenham constituído professores e mestres soberanos de tão grandes bens, não se envergonham de

Ao falar dos sofistas, é necessário destacar a escassez de fontes diretas imparciais; a imensa maioria daquilo que sabemos deles vem justamente de seus críticos, dentre os quais Platão definitivamente se destaca. Dessa forma, é inevitável que o modo pelo qual os conhecemos tenda ao viés, contrapondo-os à sinceridade filosófica ou fazendo deles vítimas das risadas provocadas pelos satíricos¹³. Talvez o pior resultado dessa insuficiência documental seja a inviabilidade em aferir uma unidade maior entre eles além do papel de professores. Porém, mesmo diante dessa substancial ausência é possível coroar seus méritos no desenvolvimento educativo da pólis. Marrou afirma que o extraordinário sucesso que os sofistas fizeram é justificado pela eficácia real de seu ensino, não somente pela pose eloquente ou pela boa propaganda (MARROU, 2017, p.107). De fato, é difícil negar que eles produziram uma virada pedagógica notável na sociedade grega e foram importantes instrumentos dos tão recentes experimentos democráticos. A própria noção de uma formação integral formal, consciente de seus métodos e de seus resultados, deve muito à sua classe: foram os sofistas os pioneiros na noção de uma *paideia* grega de caráter intelectual. E justamente pelo grande contributo, os elementos típicos dessa mentalidade que fizeram com que o Platão dedicasse tantos esforços à sua crítica merecem atenção.

Uma das principais mudanças da *paideia* sofística para a antiga educação grega está na alteração do sentido atribuído à *areté*. Homero desenha os *aristói* como valentes guerreiros ou aristocratas superiores e, dadas as circunstâncias em que foram colocados, é difícil imaginar que as coisas se ocorressem de maneira diversa. Para as sociedades antigas, a *areté* estava

pedir por eles somente três ou quatro minas. Se vendessem qualquer outro objeto a um preço bem inferior ao seu valor, não contestariam que não estão usando o bom senso, mas quando colocam toda a virtude (*areté*) e a felicidade (*eudaimonia*) a preço tão baixo, pretendem ser inteligentes e tornarem-se professores dos outros. Dizem que não têm nenhuma necessidade de bens: chamam a riqueza vil metal e ouro desprezível e, procurando obter um ganho ínfimo, prometem fazer quase imortais seus discípulos. O mais risível disso tudo, porém, é que não confiam nas pessoas de quem devem receber, enquanto vão transmitir-lhes o conhecimento do justo, pois pedem a outros, de quem jamais foram professores, a garantia da soma a ser paga por seus alunos. Eles tomam boas medidas por sua segurança, mas entram em contradição com seu programa. De fato, convém aos que dão um ensinamento qualquer examinar cuidadosamente seus interesses, pois nada impede que homens hábeis em todas as outras coisas não sejam honestos em matéria de acordos. Mas, não é ilógico que os que inculcam nos outros a virtude (*areté*) e a sabedoria (*sophrosyne*) não tenham uma grande confiança em seus discípulos? (ISÓCRATES, 2001, 3).

¹³ É curioso notar como Sócrates é retratado como um sofista por alguns de seus contemporâneos, como no *Contra Timarco*, de Ésquiles. E chega a ser espantoso ao leitor habituado com o Sócrates descrito pelos olhos de Platão ler como Aristófanes o retrata em *As Nuvens*. Na comédia, Sócrates aparece como um sofista imoral e de hábitos suspeitos, mestre de um círculo esotérico de discípulos desocupados e estranhos, que tenta ajudar o filho de um pai endividado a convencer seus credores de que o argumento injusto é na verdade justo, e assim ludibriá-los para escapar das dívidas.

intimamente ligada aos laços de sangue e à hereditariedade. São os sofistas quem rompem com a necessidade de um nascimento nobre para que fosse possível uma instrução superior. Na democrática Atenas do século V a.C. era ao menos possível ao homem comum galgar patamares sociais mais elevados. Todavia, se há essa margem para determinados indivíduos dedicados transitarem entre as classes sociais, não devemos nos iludir em negar a natureza elitista do ensino superior fornecido pelos sofistas.

Jaeger destaca como uma essencial marca distintiva o fato de que eles eram alheios às questões divinas. Se há algo que ajude a conferir unidade a esse grupo é isso: eles se colocavam de fora do debate naturalista/religioso. Não que rejeitassem os deuses do Olimpo. Pelo contrário, frequentemente recorriam a eles quando úteis aos seus propósitos mundanos. Nunca, porém, colocaram em destaque a questão do sagrado para a finalidade de seus propósitos. E dessa mentalidade afeita ao ambiente democrático e indiferente à inteligência das realidades divinas surgiu um efeito que nos é muito caro: eles estreitavam todo o conteúdo de seu programa à forma do humano. Recolhiam-se ao ideal de uma experiência de “pura” humanidade, que apelava aos deuses e aos poetas com motivações que eram principalmente pragmáticas. Os sofistas não só foram pioneiros na educação superior, mas, ao ignorar a hierarquia dos vínculos de sangue, inovaram também trazendo uma ideia geral de pessoa, fundamental ao atual debate jurídico¹⁴. Embora já encontrada nos antigos manuscritos médicos, são eles que fazem desse conceito um pilar para a educação das gerações e mudam sensivelmente o panorama da elite política. É claro, porém, que essa contribuição ao conceito de pessoa será diminuta se comparada com outras, como a do Cristianismo e do Iluminismo; não seria correto atribuir a eles méritos exagerados. Porém, ainda assim é válido destacá-la, pois não é ao nobre, mas ao cidadão da pólis, cuja civilidade vale por nobreza, que o sofista se dirige.

¹⁴ O conceito de natureza humana, que tão frequentemente achamos nos sofistas e em seus contemporâneos, nasceu no domínio da medicina científica. Transpôs-se da totalidade do universo para a individualidade humana o conceito de *physys*, que recebeu, assim, um matiz peculiar. O Homem está submetido a certas regras que a natureza prescreve e cujo conhecimento é necessário para viver corretamente com boa saúde e para sair da enfermidade. Cedo se passa do conceito de *physys* humana, como organismo físico dotado de determinadas qualidades, ao conceito mais amplo da natureza humana, tal qual encontramos nas teorias pedagógicas dos sofistas. Significa agora a totalidade do corpo e da alma e, em particular, os fenômenos internos do Homem. (...) A ideia de natureza humana, como agora é concebida pela primeira vez, não é, de per si, evidente e natural. É uma descoberta essencial do espírito grego. Só por ela é possível uma verdadeira teoria da educação. (JAEGER, 2013, p.357).

No fundo, podemos dizer que subsiste por trás do problema da relação entre a virtude e as questões naturalistas, entre *areté* e *physys*, outro problema, essencial ao debate da época: se a virtude pode ou não ser ensinada. Nela os sofistas tomaram firme partido, pois dedicaram suas vidas ao ensino – pago – da virtude. Embora a consistência de tal “virtude” seja tantas vezes posta em xeque, toda a contribuição social deles pressupunha um *kósmos* onde era possível, através do treinamento adequado, atingir um elevado nível de autoridade e respeito, mesmo que a natureza a ser lapidada não proviesse das famílias tradicionais. Assim, mesmo se nascido plebeu, os sofistas afirmavam possível um cultivo próprio que levasse o bom discípulo ao sucesso. À intuição dos jovens aristocratas chegava tal sentimento e então alguns deles delimitavam a certos níveis sua convivência com os sofistas (que tampouco costumavam ser descendentes da nobreza), justamente em razão dessa barreira imposta pela divindade (JAEGER, 2013, p. 371). Pois se esses professores mostravam-se despreocupados com os fundamentos da consciência religiosa – tão confusa com o *status quo* – em prol do ideal cívico, nada mais lógico para eles que privilegiar o poder da criação humana em prejuízo da ideia de superioridade hereditária.

Mas até que ponto faz sentido utilizar a bravura e a astúcia como equivalentes da excelência humana em uma época na qual o poder e o prestígio se medem pelo saber político? Se a vitória e o sucesso se obtêm através do discurso, para os atenienses do século V a.C. o escudo de Aquiles, a lança de Heitor e a vitória sobre os troianos perderam seus lugares de paradigma para os excelentes discursos e para as sequências de bons e convincentes argumentos. Como um dos efeitos da transformação democrática, a *areté* transmuta-se para a ação política. E nesse ambiente, o melhor dos sofistas equivalerá à Fênix, o tutor do herói aquileu. Esses professores visam ensinar aos indivíduos desejosos de participar da elite política e sua instrução volta-se para as classes superiores da sociedade. Seus ensinamentos miram objetivos eminentemente práticos: fazer com que a economia doméstica seja estável, convencer o magistrado de que seu oponente está errado... Tudo aquilo que diz respeito ao campo do pragmatismo é, de maneira geral, objeto de análise dos sofistas.

E se ainda nos parece incrível associar os sofistas à ideia geral de pessoa, é sempre importante lembrar quais são as bases que sustentam essa visão. Embora tenham criado certa espécie de humanismo ao relegar papel secundário aos deuses, como na cosmovisão antiga as divindades de certo modo correspondiam à *physys* – ao mundo objetivo –, o humanismo sofisticado não tinha como fundamento o valor ontológico de todos os homens. Talvez um bom exemplo desse peculiar arranjo seja o apelo ao mito que faz Protágoras. O sofista tanto recorre

a Zeus e Prometeu para explicar a justiça humana, como também afirma que não sabe se os deuses existem. Sua famosa frase do homem como medida de todas as coisas sugere que todos devem poder contribuir com as discussões públicas, independentemente do grau de conhecimento que possuam. Os argumentos de Protágoras reconstruídos pela boca de Sócrates indicam que mesmo que ele fizesse uso da mitologia, os pressupostos ideais em que se baseavam sua concepção de mundo eram bastante distintos da tradição micênica e muito mais próximos do ideal democrático. Nesse sentido, sintetiza Bruno Lacerda:

Ao dizer que Zeus deu aos homens a justiça, Protágoras não está falando em uma *norma universal*, mas, na *condição para a compreensão subjetiva do que é justo e do que não é*. A lei humana deixa de ser, com Protágoras, um *reflexo da ordem divina*, e passa a ser o simples fruto do que uma determinada sociedade admite como justo, isto é, como necessário à sua sobrevivência. E esse é o ponto que *une* Protágoras aos demais sofistas: para todos eles, a *lei humana é uma convenção*. Pode-se dizer, assim, que a posição da sofística no tocante à lei é o *convencionalismo*, ou seja, a crença de que toda regra é fruto exclusivo do trabalho do legislador que a fez, sem nenhum apoio em dados objetivos, como os primeiros filósofos viam na *physys* (LACERDA, 2009, p.65).

É possível perceber com facilidade a ligação que a noção de justiça dos sofistas possui com suas práticas educativas. Na medida em que a lei humana é simples consenso social, não é necessário que haja maiores preparativos para que se defina quem será o legislador ou o magistrado além da habilidade discursiva. É claro que essa concepção de justiça não era uniforme entre todos os sofistas, mas podemos dizer que o desinteresse pelas realidades metafísicas¹⁵ e o subjetivismo são traços comuns entre eles. Aquele que, através do desenvolvimento das próprias aptidões naturais, for capaz de sobressair perante os homens é merecedor de possuir alta remuneração e honrarias. Por tal razão, a base de ensino deles voltava-se primordialmente para dois caminhos: a arte de persuadir e a arte de falar. Assim, os fragmentos documentais que nos chegaram revelam essa grande preocupação com o esmero discursivo, tanto em sua dimensão escrita, como em sua dimensão falada. O objetivo de seus esforços era bem claro: sair vencedor de qualquer debate. Para isso, aplicavam as mais diversas técnicas, como fazer com que os alunos decorassem diversos discursos-modelo dos mestres, a fim de que a estrutura narrativa ficasse bem gravada na memória e fossem capazes de replicá-la em outro contexto. De Protágoras, por exemplo, possuímos uma sequência de antilogias que usava com seus alunos, um “monótono repertório de opiniões contrapostas duas a duas, compilado por volta do ano 400 por algum de seus discípulos” (MARROU, 2017, p.108-109).

¹⁵ Destaque-se que o termo metafísica só surgirá posteriormente.

Então, depois de satisfatoriamente desenvolvidos os alunos nas aptidões dialéticas, é na dimensão retórica que se materializava o resultado do programa dos sofistas. Além dos discursos proferidos para as multidões, através dos quais conseguiam fama, nos é especialmente relevante esse outro canal de sua retórica que é a eloquência judiciária. Podemos dizer que uma de suas principais participações na vida pública ateniense se dava através das performances que faziam em júízo. Era nessas ocasiões que comoviam o *pathos* dos julgadores para conseguir a causa almejada. Hípias de Élis é novamente um bom exemplo. Depois de longa investigação com Sócrates em busca da definição do verdadeiro Belo, ele presenteia o filósofo com sua conclusão final a respeito da beleza:

Mas, Sócrates, que pensas de nossa discussão? Como disse há pouco, são aparas e migalhas de argumentos reduzidos a pedacinhos. Belo, porém, e de muito valor é poder alguém dizer bem um ótimo discurso, no tribunal e no conselho, ou diante de qualquer autoridade pública a que seja dirigida a oração, e a tal ponto persuadi-la que termine por levar dali, não algum prêmio insignificante, senão o maior de todos: a salvação de si próprio, de seus haveres e dos amigos. A isso é que deverias aplicar-te, abandonando essas futilidades, para não passares por tolo chapado, com te ocupares, como agora, com tantas tolices e palavrório vazio (PLATÃO, 1980, 304b).

Vemos, portanto, como essa dimensão do convencimento era um importante objetivo a que almejava a educação sofisticada. O próprio Hípias era um polímata e seu programa de estudos abrangia várias áreas do conhecimento¹⁶. Além disso, ele dominava a mnemotécnica a fim de que a memória se lembrasse de todos os assuntos e lhe regateasse bastantes aplausos. Tendo em vista esse vasto conhecimento, geralmente é a ele que se referem quando situam os sofistas como pioneiros da educação liberal clássica. Decerto não eram todos os sofistas que podiam dominar tantas áreas do conhecimento. Por isso, o fato de Hípias o fazer em vista da aclamação e do sucesso material muito diz a respeito das deficiências desse modelo educativo. Platão rompe com essa ideia, embora incorpore muitos elementos desse sistema de ensino superior. Jaeger chega a dizer que para retornar ao espírito religioso da antiga educação que Platão ultrapassa a pedagogia dos sofistas, essa educação totalmente independente da dimensão transcendente. Veremos agora como isso se insere na *República* com o embate entre Sócrates e seus companheiros sobre a definição de justiça.

¹⁶ De geometria e cálculo até poesia e história da geração das cidades, o campo de estudos desse sofista era bastante extenso.

3. A DEFINIÇÃO DE JUSTIÇA

3.1. As refutações de Sócrates: Céfalo, Polemarco e Trasímaco

O jovem Nietzsche, ao introduzir os diálogos platônicos, diz que o Livro I da *República* é “designado um proêmio e é um todo em si mesmo. Ele expõe o que a justiça *não é*” (NIETZSCHE, 2020, p.69)¹⁷. A narrativa começa com Sócrates e Gláucon voltando do Pireu, local onde rezaram para a deusa e assistiram à cerimônia religiosa¹⁸, até que são convocados por Polemarco, filho de Céfalo, a irem visitá-los e ficarem mais um pouco na cidade, pois ocorrerá uma corrida de archotes a cavalo¹⁹ na festividade em honra a deusa. Lá chegando, são muito bem recebidos por Céfalo, esse afortunado idoso, até que surge uma amistosa discussão sobre os benefícios da riqueza, discussão esta que logo leva à questão da justiça.

Céfalo diz que não acha a velhice ruim, pois somente quem cometeu muitas injustiças na juventude teme o além-vida ao aproximar-se da hora da morte natural. Porém, o homem prudente gasta sua fortuna em atos justos e não receia a sorte de seu destino. Pelo contrário, tem sempre consigo uma doce esperança, pois não mente, não ludibria, e nada deve: nem sacrifício aos deuses, nem dinheiro aos homens. Para tais ações, a riqueza seria de grande utilidade e benefício, mas só ao homem comedido. Assim, se puder deixar para seus filhos uma fortuna um pouco maior do que a que seu pai lhe deixou, Céfalo diz que estará satisfeito. Com base nesse discurso, Sócrates conclui que o receptivo anfitrião define a justiça como “dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou”, mas logo discorda dessa posição. Ele cita o exemplo de um amigo em perfeita sanidade entregando armas para alguém e, algum tempo depois, agora tomado de loucura, pedindo-as de volta. Como nesse caso seria claramente injusto devolver as armas, embora o amigo de fato as possuísse, temos a primeira refutação de filósofo, que demonstra como o conceito de justiça não pode se resumir a um simples ato externo. Eleva-o, portanto, acima das ações particulares.

¹⁷ Tal razão é um dos motivos de haver vasta discussão sobre uma suposta independência em relação aos demais livros. Maria Helena esboça o problema da independência do Livro I na introdução de sua tradução da *República*. Ela expõe a tese, endossada por muitos estudiosos, de que o Livro I originariamente integrava os diálogos aporéticos e era complemento do *Cármides*, do *Laques* e o *Êutífron*. Juntando os quatro textos tem-se a infrutífera tentativa de definição conceitual das quatro virtudes cardeais: coragem, temperança, piedade e justiça.

¹⁸ Elementos do diálogo desse tipo, que são abundantes, sugerem como a posição de Sócrates quanto à religião grega não era a de negação absoluta dos deuses da cidade.

¹⁹ Essa passagem demonstra como os jogos de nobreza e a religiosidade pública, marcas distintivas da educação homérica, faziam-se presentes no cotidiano da Hélade.

Depois disso, porém, Céfalo tem de deixar a conversa; seu herdeiro – na fortuna e no debate – então assume o lugar. Polemarco refina a definição de justiça dada pelo pai (tirada dos versos do poeta Simônides): por restituir a cada um o que se lhe deve, quer-se dizer que a justiça consiste em fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos. Polemarco tenta fazer justiça ao poeta e revelar o que realmente significa sua fala. O filósofo não concorda, porque os homens frequentemente erram em seus juízos, de modo que o amigo, aquele que lhe parece justo, pode em realidade não ser. Com isso, o filósofo eleva a justiça acima das preferências pessoais, aquelas que definem quem são os amigos e quem são os inimigos.

Polemarco não havia pensado na falibilidade do próprio juízo dos homens sobre as coisas e então incrementa sua definição, dizendo que só é amigo aquele que é *realmente* bom, não o que somente *parece* bom. Assim, é justo fazer o bem aos amigos, os realmente bons, e mal aos inimigos, os realmente maus. Sócrates continua em oposição; explica: é impossível que uma arte prejudique o seu próprio objeto. Fazendo mal ao inimigo, ele só ficará pior em relação à perfeição que lhe é própria, do mesmo modo que, ao maltratar um cachorro, somente o pioramos em relação à sua própria perfeição de cachorro. Sendo a justiça a perfeição do homem, ao fazer mal ao homem injusto só o deixamos ainda mais injusto. Assim, é absurdo deduzir que o homem justo, praticando a arte da justiça, torne mais injusto o indivíduo objeto de sua ação. Portanto, conclui Sócrates, nunca é justo o homem que faz mal a outro homem, seja ele amigo ou não. Dessa maneira, retira-se da justiça qualquer ato injusto, bem como a própria injustiça, sua antítese.

No momento em que isso é falado, Trasímaco, que ouvia impaciente ao discurso, levanta-se em fúria diante dos interlocutores assustados e reclama que a conversa mude de direção ou chegue a termo. O narrador perscruta a intenção do sofista de expor sua própria noção de justiça e, quando superados os obstáculos (há críticas ríspidas à postura de Sócrates) e definidos os termos da conversa, ele enfim revela o que pensa do assunto:

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* (PLATÃO, 2017, 338e).

O filósofo não concorda com essa definição e seu argumento segue o seguinte raciocínio: se é justo seguir a lei e se os governantes são capazes de cometer erros, mesmo que eles promulguem as leis em favor próprio (conforme a definição de justiça exposta), ao cometer erros eles promulgarão também o que lhes é prejudicial. E se é assim, segundo Trasímaco é justo fazer tanto o que convém ao mais forte como o que lhe é prejudicial. A justiça seria tanto a conveniência como a inconveniência do mais forte, tendo em vista que o mais forte pode se equivocar na elaboração das leis. Podemos perceber que o mesmo que ocorre à Trasímaco há poucos instantes ocorrera a Polemarco: sua definição não levou em consideração a falibilidade dos juízos humanos.

O sofista se esquivava de Sócrates com um reforço à definição original: do mesmo modo que o médico não é chamado de médico porque erra e no momento que erra, mas, pelo contrário, é assim chamado porque acerta e sabe curar os pacientes, Trasímaco só chama os governantes de governantes na medida em que cumprem com perfeição a sua arte. Diante disso, Sócrates faz uma série de indagações a respeito do verdadeiro sentido de “governante” e “mais forte”. Depois que o sofista responde, o filósofo consegue trazer à luz sua verdadeira concepção a respeito dos artífices e das artes, tomados no sentido rigoroso do termo:

Efectivamente, nenhuma arte possui imperfeição ou falha alguma, nem cabe a uma arte examinar o que é útil, senão aquilo de que é arte. Ao passo que cada arte, se o for de verdade, é incorruptível e pura; enquanto que, tomada no seu sentido exacto, é inteiramente o que é (PLATÃO, 2017, 342b).

Portanto, não haveria contradição na definição de justiça dada por Trasímaco, uma vez que ele só considera o indivíduo como sendo o “mais forte” quando ele *realmente* o é, mas não quando comete algum erro e exerce sua arte com imperfeição.

Sócrates continua discordando e indaga se o médico – em sentido rigoroso –, na medida em que exerce sua arte com perfeição, tem como objetivo curar os pacientes ou ganhar dinheiro. O sofista responde com a primeira opção. Ou seja, conclui Sócrates, o médico não procura a conveniência da medicina, mas sim a conveniência do corpo. O mesmo se dá com a equitação, que procura o bem dos cavalos, e com uma infinidade de outros exemplos. As artes, portanto, governam e dominam aqueles a quem pertencem, prescrevendo aquilo que é melhor para seus governados. Diante disso, ficou evidente que a noção de justiça tinha tomado o caminho inverso ao proposto pelo sofista. Mais uma vez, argumentos empíricos demonstraram que a noção de justiça como conveniência do mais forte estava

equivocada, pois, se assim fosse, as artes e os artífices prescreveriam o que é melhor para si próprios. Podemos ver que novamente ocorre algo muito semelhante ao que ocorrera com Polemarco: a refutação baseada na ideia de arte como algo que não prejudica seu próprio objeto, mas sim o beneficia.

Diante disso, Trasímaco, após rude provocação, ataca radicalmente a posição do filósofo. Pois se o artífice realmente cuida antes da vantagem de sua arte, os pastores deveriam cuidar da vantagem de seus rebanhos, e não da sua própria. Ele ataca a ingenuidade de Sócrates e afirma:

E mesmo os que governam os Estados, aqueles que governam de verdade, supões que as suas disposições para com os súbditos são diferentes das que se têm pelos carneiros, e que velam por outra coisa, dia e noite, que não seja tirarem proveito deles? E és tão profundamente versado em questões de justo e justiça, de injusto e injustiça, que desconheces *serem a justiça e o justo um bem alheio*, na realidade consiste na vantagem do mais forte e de quem governa, e que é próprio de quem obedece e serve ter prejuízo; enquanto a injustiça é o contrário, e é quem manda nos verdadeiramente ingênuos e justos; e os súbditos fazem o que é vantajoso para o mais forte e, servindo-o, tornam-no feliz a ele, mas de modo algum a si mesmos (PLATÃO, 2017, 343b-d).

Amparando essa tese, cita vários casos de injustiça que levam à vantagem material, culminando no maior representante de todos esses exemplos: a tirania²⁰. E logo após subverter completamente os termos da questão, o sofista tenta se retirar. Contudo, é instado pelos presentes a ficar e prestar maiores esclarecimentos. Podemos ver como a posição adotada por ele em sua primeira argumentação era marcadamente *convencionalista*, associando a justiça a uma convenção resultante do poder e da vontade dos governantes. Justamente por isso, era uma posição vazia, que não prescrevia qualquer conteúdo de valor ao conceito de justo. Porém, o sofista muda sensivelmente seu ponto de vista ao definir a justiça como um bem alheio. Ao tratar a justiça como se fosse a injustiça, ele adota uma posição *imoralista*, segundo a qual é *bom* praticar atos injustos e *ruim* praticar atos justos (LACERDA, 2009, p. 110). Assim, é adicionado um conteúdo de valor à sua definição e a conversa muda de plano.

Sócrates então começa a argumentação dizendo que cada arte possui sua potência específica e que, por exemplo, os governantes não exercem seus cargos por prazer, pois isto lhes dá trabalho, mas sim exigem um salário. E ao fazer isso, exercem a arte dos lucros. Portanto, aqueles que detêm o poder exercem uma arte ao exercê-lo, que é a arte de governar,

²⁰ Sócrates voltará a tratar da tirania quando tratar das cinco formas de governo e a colocará como o maior dos males que pode ocorrer a uma cidade.

e outra arte ao receber um salário, que é a arte dos lucros. Desse modo, a arte continua prescrevendo o que é bom para aquele por ela governado (no caso da arte dos mercenários, a remuneração; no caso da arte de governar, o governo), e não o que é bom para si²¹.

Trasímaco, porém, insiste que a injustiça é mais útil que a justiça. Vai além, diz que a injustiça é uma virtude e a justiça é um vício. Sócrates vê as dificuldades dessa posição, pois o sofista não se limita a dizer que, apesar de ser vergonhosa, a injustiça é vantajosa, mas afirma que ela é bela, forte e tudo aquilo que usualmente se atribui às virtudes. O filósofo também não aceita isso e demonstra que é a justiça a sábia e virtuosa. Isso porque o justo não quer ser melhor do que seu igual, mas só do que seu oposto, enquanto a injustiça é ignorante e burra, pois o injusto quer exceder tanto aos seus semelhantes do que aos seus dessemelhantes. Por isso, até mesmo os injustos precisam ser justos entre si, caso contrário tudo entraria em colapso e ninguém conseguiria praticar nenhuma ação. Seria impossível, por exemplo, a um grupo de ladrões executar um plano de roubo caso eles não fossem, ao menos momentaneamente, justos entre si. Isso porque a injustiça só gera ódio e revolta por onde se aloja, seja em um grupo, seja somente em um indivíduo. O filósofo resume a questão:

Portanto, a injustiça parece ter uma força tal, em qualquer entidade em que se origine - quer seja um Estado qualquer, nação, exército ou qualquer outra coisa - que, em primeiro lugar, a incapacita de actuar de acordo consigo mesma, devido às dissensões e discordâncias; e, além disso, tornam-na inimiga de si mesma e de todos os que lhe são contrários e que são justos. Não é assim?

- Exactamente.

- E, se existir num só indivíduo, produzirá, segundo julgo, os mesmos efeitos que por natureza opera. Em primeiro lugar, torná-lo-á incapaz de actuar, por suscitar a revolta e a discórdia em si mesmo; seguidamente, fazendo dele inimigo de si mesmo e dos justos. Não é verdade?

- Sim.

- E os deuses, meu amigo, são também justos, certamente?

- Seja - replicou.

- Logo, o injusto será também odioso aos deuses, ó Trasímaco, e o justo será seu amigo (PLATÃO, 2017, 352a-b).

Depois disso, Sócrates mostra que cada coisa no mundo tem a sua função: os olhos, por exemplo, vêem, e os ouvidos ouvem. Assim, a função de algo é aquilo que ele executa melhor que todos os outros, ou mesmo que só ele faz. Tudo que é encarregado de uma função tem uma virtude própria. Quando tem tal virtude, cumpre bem a função, mas não o faz quando tem um defeito ou está privado de sua virtude. Por exemplo: a função da alma é governar e

²¹ É daí que Sócrates retira pela primeira vez no diálogo a noção de que o homem justo se envergonharia de estar voluntariamente em alguma posição de poder que lhe dê vantagem, em 437c.

deliberar, dar vida ao corpo; por isso, quando a alma for privada de sua virtude própria, não desempenhará bem sua função. A justiça é uma virtude da alma, de modo que a alma justa desempenha sua função bem e feliz. Por isso, o filósofo exclama, banqueteadando-se: “Então jamais a injustiça será mais vantajosa que a justiça, ó bem-aventurado Trasímaco!” (PLATÃO, 2017, 354b).

Apesar da vitória, Sócrates fica insatisfeito com o resultado da conversa, pois se precipitou em analisar se a justiça era um vício ou uma virtude antes que sequer soubesse o que ela era *em si mesma*. Por tal motivo, não pode saber nem se ela realmente é uma virtude, ou se quem a possui é ou não feliz. Com isso, o Livro I chega ao fim. A partir daqui, as ideias expostas não são mais do Sócrates histórico, mas sim do próprio Platão. Através do uso de Sócrates como personagem ele expõe sua teoria de justiça revela as bases sobre as quais devem ser construídas a pedagogia e a política da cidade justa.

3.2. Os apelos de Gláucon e Adimanto

Destemido, Gláucon assume a palavra e diz que não foi persuadido com os argumentos do filósofo. Argumenta que o parecer da maior parte das pessoas não é que a justiça é um bem por si mesmo e pelas suas conseqüências, mas sim que pertence a uma espécie de bem que é penosa e que se pratica somente pelos seus resultados, como ter uma boa reputação e um bom salário. Gláucon retoma o argumento de Trasímaco:

Dizem que uma injustiça é por natureza um bem, e sofrê-la, um mal, mas que ser vítima de injustiça é um mal maior do que o bem que há em cometê-la. De maneira que, 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. Daí se originou o estabelecimento de leis e convenções entre elas e a designação de legal e justo para as prescrições da lei. Tal seria a gênese e essência da justiça, que se situa a meio caminho entre o maior bem - não pagar a pena das injustiças - e o maior mal - ser incapaz de se vingar de uma injustiça. Estando a justiça colocada entre estes dois extremos, deve, não preitear-se como um bem, mas honrar-se devido à impossibilidade de praticar a injustiça (PLATÃO, 2017, 359a).

Para exemplificar sua tese e demonstrar como o homem tende à injustiça *por natureza*, Gláucon conta a fábula do anel de Gíges. O pastor Gíges descobrira esse anel por acaso e se deslumbrara ao descobrir que ele concedia o poder da invisibilidade quando o colocava no dedo. Em posse de tal poder, seduziu a mulher do rei, assassinou-o e tomou o controle do reino. O rapaz conta essa história para sugerir que nem mesmo um homem que fosse justo em

princípio resistiria à tentação caso estivesse em semelhante situação, pelo que se conclui que a justiça não é um bem em si mesmo, individualmente. Fundado na máxima segundo a qual “o suprasumo da injustiça é parecer justo sem o ser”, Gláucon narra a vida de um homem injusto, mas que é justo nas aparências, e também o seu oposto, um homem justo de verdade que, por não se importar com as aparências, parece injusto aos olhos da sociedade. Conclui que a vida do primeiro será muito mais feliz que a do segundo. Será mais favorecido em todas as empresas as quais se dedique e será o favorito dos homens (tendo em vista seu grande sucesso) e dos deuses, pois possuirá os recursos para fazer maiores e mais estupendos sacrifícios e oblações em favor deles.

Depois disso, Adimando toma a palavra e se põe a complementar o raciocínio do irmão. Fala principalmente de como a justiça e a injustiça são retratadas pelos versos dos grandes poetas²² e de como os deuses, embora celebrem o comportamento justo, ora beneficiam ao homem injusto que, em reverência, granjeiam-lhes oferendas e honras. Praticamente fazendo um desabafo, Adimanto explica a falta de substância das máximas teológicas diante dos exemplos da poesia:

«Mas aos deuses não é possível passar despercebido nem fazer violência». Ora, se eles não existem, ou não se preocupam com as coisas dos homens, para que havemos de importar-nos com o passar e despercebido? Se, porém, existem, e se preocupam, nós não sabemos nem ouvimos falar deles a mais ninguém, senão através das leis e dos poetas que trataram da sua genealogia, e são esses mesmos que dizem que eles são de molde a deixarem-se reflectir por meio de sacrifícios, preces brandas e oferendas. Ou se acredita em ambas as coisas, ou em nenhuma. Se, portanto, se deve acreditar neles, deve-se ser injusto e fazer-lhes sacrifícios com o produto das nossas injustiças (PLATÃO, 2017, 365d-366a).

O irmão de Platão levanta um importante problema: qual noção de comportamento e de sentido de vida se espera que os jovens, inclusive os capazes e bons, extraiam dos versos em que o homem injusto triunfa e o justo fracassa? E como esperar um comportamento justo se os deuses se deixam persuadir por sacrifícios que são feitos com o resultado das injustiças cometidas? Não é da boca de Sócrates, mas sim através de um representante da juventude ateniense que Platão realiza a primeira crítica incisiva à imoralidade dos poetas. Adimanto

²² Todos em uníssono entoam hinos sobre a beleza da temperança e da justiça, embora difíceis e trabalhosas, ao passo que a intemperança e a injustiça são coisa suave e fácil de alcançar, odiosas apenas à fama e à lei. Proclamam que a injustiça é, em geral, mais vantajosa do que a justiça, e estão prontos a pretender que são felizes os maus, se forem ricos ou possuidores de outras formas de poder, e a honrá-los em público e em particular, ao passo que desprezam e olham com sobranceira os que forem fracos e pobres, embora concordem que são melhores do que os outros (Platão, 2017, 364b).

fala que até então só ouviu homens louvando a justiça e recriminando a injustiça visando ganhar honras e reputação, mas nunca por um motivo verdadeiro. Por isso, espera que Sócrates consiga convencê-lo que há um valor intrínseco na justiça; quer saber se ela é melhor que a injustiça por si própria, sem que se fale dos efeitos ou conseqüências que causam. Caso contrário, se o filósofo não for capaz de provar o valor da justiça *por si* mesma, concluirá que ele não censura a injustiça de fato, mas somente a aparência de injustiça, e concorda com a tese de Trasímaco segundo a qual “a justiça é um bem alheio, útil ao mais forte, ao passo que a injustiça é útil proveitosa a ela mesma, mas prejudicial ao mais fraco” (PLATÃO, 2017, 367c).

Embora se dizendo incapaz de solucionar a questão ao início, Sócrates é instado e finalmente dá seu parecer sobre o assunto. Porém, a resposta não é convencional e o filósofo sugere um exercício imaginativo. Seu raciocínio é o seguinte: como a justiça existe tanto no homem como na cidade e como a cidade é muito maior do que um indivíduo tomado isoladamente, talvez seja mais fácil apreender como é a natureza da justiça nas cidades e então, comparativamente, executar a mesma operação em relação ao indivíduo: “se quiséssemos fazer um debate sobre a formação de uma cidade, veríamos também a justiça e a injustiça a surgir nela?” (PLATÃO, 2017, 369a).

Como os irmãos concordam com isso, o filósofo começa a descrever o surgimento de uma pequena cidade com alguns homens. Logo surge a necessidade de que, para que a cidade funcione de modo eficiente, haja a divisão das funções de trabalho. Desse modo, os indivíduos, que são distintos uns dos outros por natureza, podem se especializar nas funções em que são mais aptos e assim o resultado final será melhor. Em poucos instantes, a cidade já possui artesãos, agricultores, pastores, comerciantes e todas as classes necessárias ao seu funcionamento. Sócrates rapidamente cria um lugar onde os indivíduos dormem em leitos de folhagem alegre-campo e comem pães, queijos, vinhos e legumes, levando um estilo de vida simples e sóbrio. Gláucon se mostra insatisfeito com essa descrição de homens jantando sem carne e exige que a cidade tenha leitos confortáveis para as pessoas dormirem, bem como uma mesa farta de sobremesas e iguarias para se banquetear. Sócrates acha a proposta boa, uma vez que em uma cidade grande e rica poderá ver com ainda mais clareza o surgimento da justiça e da injustiça.

3.3. A cidade perfeita: uma analogia para a alma justa

As mudanças sugeridas por Gláucon exigem que a cidade cresça em demasia e, para que se obtenham pinturas, perfumes, guloseimas e iguarias, é necessário que nela vivam toda a espécie de pessoas, desde caçadores, artífices, cabeleireiros e cozinheiros até aqueles que Sócrates chama de imitadores²³ de desenhos, cores e da arte das Musas (ele fala dos pintores, artistas e poetas). Além disso, como precisarão de terras e pastos para produzir, a expansão territorial será uma realidade desse incremento citadino. Por isso, Sócrates afirma que ele e os amigos descobriram a origem da guerra, atrelando-a ao desejo de conquista material das cidades que ultrapassam a fronteira do que lhes é necessário. E enfim conclui que, como fora estabelecido o princípio da especialização de funções, é forçoso que haja uma classe que se ocupe especificamente da arte da guerra: são os guardiões.

Quanto mais trabalho tiver essa classe de guerreiros, maior será o tempo e o cuidado que deverá ser empregado em sua formação. Além disso, eles devem ter uma natureza apropriada: devem ser perspicazes, fortes e velozes para o combate, valentes e corajosos de temperamento, mas também brandos e afáveis com seus compatriotas. Sócrates diz inclusive que devem ter uma natureza filosófica, pois, como distinguem os amigos e inimigos como conhecidos e desconhecidos, devem possuir esse desejo de aprender e de conhecer para que possam diferenciar os indivíduos. A isso se segue a extensa discussão sobre como será a educação desses guardiões, que ocupará o restante do Livro II, o Livro III e uma parte do Livro IV. E conquanto isso seja feito sob a justificativa de que levará à solução do problema da justiça, é curioso notar como são vastas as páginas que Platão dedica à exposição dessa pedagogia em comparação com as breves linhas com que resolve a questão principal.

3.4. A educação dos guardiões e a primeira crítica à poesia

Logo de início, Sócrates fala que será difícil achar algum método melhor para educá-los do que a educação clássica: ginástica para o corpo e música para a alma. Há, portanto, uma conexão claríssima entre a pedagogia platônica e a antiga educação poética. Os personagens começam tratando da música²⁴ e é aqui que Platão finalmente responde aos apelos feitos pela juventude ateniense – representada por seus irmãos –, que ansiava por uma referência moral que superasse o ensino veiculado pelos poetas.

²³ Veremos como essa noção de *imitação* será desenvolvida no transcorrer no diálogo e será fundamental na crítica ao modelo clássico de educação.

²⁴ Por música os gregos se referem também à poesia (inclusive as epopéias), a literatura, o teatro, etc.

O filósofo divide a literatura em dois tipos: uma verdadeira e uma falsa, sendo que esta consiste nas fábulas contadas às crianças pelas amas. Como são infantes, a influência dessa arte penetra muito profundamente em suas almas virgens, fazendo com que aquilo que foi transmitido se prolongue pelo curso de suas vidas. Por tal razão, diz ser necessário vigiar os autores de fábulas para que só selecionem as que forem boas, bem como persuadir as amas para que contem somente elas às crianças, a fim de moldar as suas almas com criterioso cuidado. Platão critica diretamente Hesíodo, Homero e os outros poetas que fizeram as fábulas falsas que se propagaram pelas cidades e conclui que esse tipo de mentira contada em histórias e mitos, seja sobre deuses ou sobre heróis, deve ser censurada na cidade.

É a primeira crítica direta do filósofo à função educativa da poesia: o modo como os poetas retratam o plano divino, ou mesmo os grandes homens, é falso e pernicioso à cidade. Pela boca de Sócrates, ele fala que mesmo se os mitos forem reais, como o de Zeus destronando seu pai Cronos, tais histórias não deveriam ser contadas descuidadamente às crianças. Ainda que fosse necessário referi-las, isso deveria ser feito em rigorosíssimas circunstâncias (em segredo, para poucos indivíduos e depois do sacrifício de uma vítima enorme). Como quem é novo não consegue saber o que é ou não alegórico, não se deve contar histórias de deuses combatendo entre si, mas sim histórias com a maior nobreza possível. Embora não saiba como seriam tais histórias, de uma coisa o filósofo tem certeza: elas devem retratar Deus como ele realmente é: essencialmente bom – pois é a causa de todo o bem –, e sem culpa nos males. Tomado de pudor religioso, Platão revoluciona:

Logo - prossegui eu [Sócrates] - Deus, uma vez que é bom, não poderia ser a causa de tudo, como diz a maioria das pessoas, mas causa apenas de um pequeno número das coisas que acontecem aos homens, e sem culpa do maior número delas. Com efeito, os nossos bens são muito menos do que os males, e, se a causa dos bens a ninguém mais se deve atribuir, dos males têm de se procurar outros motivos, mas não o deus (PLATÃO, 2017, 379c).

Seguem-se a isso numerosos exemplos de versos clássicos nos quais os deuses são a causa de comportamentos imorais, ou mesmo seus próprios praticantes. Por isso, a primeira lei da cidade relativa aos deuses determinará “que Deus não é a causa de tudo, mas só dos bens” (PLATÃO, 2017, 380c).

E não se estranhe que o autor faça uso do singular, pois em seguida começa o argumento contra as várias formas que assume a divindade nas poesias. Sua premissa é que alguém que sai da própria forma transforma-se em si mesmo ou é transformado por algo, mas que as melhores coisas são as menos mutáveis. Portanto, Deus é o ser menos capaz de alterar-

se, porquanto é o melhor de todos. Além disso, não há motivo para Deus aparecer aos homens em formas estranhas somente a fim de enganá-los. São mostrados os malefícios da mentira e como ela é alheia à divindade, sendo Deus absolutamente simples e verdadeiro em atos e palavras” (PLATÃO, 2017, 382e). Imagens desse tipo também serão abolidas da educação dos guardiões.

Platão também critica o jeito com que os poetas retratam o além-vida, os heróis e os homens. Retratar o *Hades* como um lugar terrível, além de ser falso, só provoca a covardia nos homens, um defeito inaceitável para os guardiões da cidade. O filósofo sugere inclusive que deve ser criado um lugar oposto a este submundo dos mortos retratado nas epopéias. Não deve ser admitida a figura dos deuses e heróis se lamentando chorosos, rindo descontroladamente ou demonstrando falta de temperança e controle dos próprios apetites. Tudo aquilo que desvirtue a formação dos guardiões não pode ser permitido e a única mentira admissível é aquela dos chefes visando o bem da cidade²⁵ (como nas boas fábulas contadas às crianças), toda outra é perniciosa e deve ser expurgada.

A crítica platônica não se atém aos mitos e ao conteúdo interno da música, tendo em vista que é principalmente pela forma que se expressa sua força de penetração. Também ela será julgada pelo critério do efeito moral que causam nos cidadãos e por sua utilidade para a cidade. A respeito do estilo de linguagem, Platão divide os estilos da poesia em três: o que trata do passado, a narração; o que trata do presente, a imitação, e o que trata do futuro, o gênero misto. As duras críticas que tece são principalmente ao gênero *imitativo*, por meio do qual o poeta age como se fosse seus personagens. Convencido de que a imitação aos poucos ganha espaço na mente do imitador e dela toma posse, o filósofo não tarda a concluir que essa prática desvirtuará os guardiões de seu único objetivo específico, que é a proteção da cidade. E se o filósofo acredita ser prejudicial a exposição das crianças aos mitos imorais, ele aplica a mesma lógica quando busca censurar os jovens de imitar sons de animais, da natureza, ou mesmo escravos ou mulheres. Além disso, afirma que até o ritmo e a harmonia da música devem fazer com que a alma propenda para o caráter austero e virtuoso. Por isso, proíbe melodias próprias da lamentação ou do duelo, bem como aquelas que estimulam a embriaguez e a preguiça. Sócrates diz ironicamente que caso um poeta de formas e imitações variadas chegasse na cidade, eles o coroariam com grinaldas e o receberiam como a um ser sagrado, mas logo o despachariam para outra cidade, pois poetas desse tipo não cabem na cidade. Em

²⁵ Platão extrapolará essa permissividade ao tratar do governo da cidade e da família dos guardiões.

seu lugar, escolheriam um que fosse austero e conforme aos princípios delineados para a educação dos guardiões.

Os elementos que o filósofo analisa até agora e as mudanças por ele sugeridas têm uma finalidade bem demarcada: a utilidade na educação dos guardiões e a eficiência em produzir o tipo humano com as qualidades necessárias à sua função, como valentia e coragem. Desse modo, a imitação só é aceitável quando for útil à educação dos guardiões e infundir em seus espíritos formas virtuosas. Só será permitida na cidade a imitação da *areté* específica à função do sujeito, embora ninguém, independentemente de seu papel, deva imitar comportamentos imorais ou perniciosos. Vale a pena notar como a noção de *mimesis* (imitação) surge primeiramente para se referir ao gênero literário e depois para descrever a constituição de um hábito. Esse conceito plurívoco ganhará ainda um contorno bastante distinto no desenvolver da República, quando integrado na ontologia platônica.

Definidos os limites da *paideia* musical, Platão expõe seus preceitos quanto à ginástica. Segue firme na lógica de comedimento e por isso deverão ser proibidas a embriaguez, as longas noites de sono e as muitas variedades e condimentos na alimentação. Até mesmo a preocupação em demasia com a própria nutrição deve ser evitada, porquanto os guardiões devem ser capazes de adaptar sua dieta conforme a exigência das circunstâncias. A educação do corpo, assim como a música, deve ser simples e sóbria. Essa prescrição toma sentido claro quando Platão explica que tanto a *paideia* musical como a ginástica têm como objeto primeiro a alma do indivíduo. Para ele, os exercícios serão bem sucedidos quando forem capazes de despertar a coragem natural do guardião e não só quando fortalecerem seus corpos, pois é a alma boa a capaz de formar o corpo são, não o contrário.

O filósofo também fala contra o uso terapêutico da medicina e contra os litígios judiciais. Para ele, uma grande quantidade de hospitais e tribunais em uma cidade é uma prova de que ela é desordenada e tem uma má educação. Não há espaço para que essas instituições se proliferem na cidade imaginada por Sócrates, pois os guardiões devem ter uma saúde sólida e um corpo capaz de restaurar a si mesmo após o tratamento médico. Platão diz que a medicina feita com o objetivo de adiar a morte e prolongar uma vida incapaz de trabalho é ridícula e compromete o bom funcionamento da cidade onde há uma minuciosa repartição de funções. Por sua vez, aqueles que seguem a educação adequada não precisam recorrer a esse tipo de medicina ou apelar para a justiça de outrem, pois possuem corpos saudáveis e carregam a justiça consigo mesmos.

O filósofo demonstra como a ginástica também consiste em um cuidado com a alma através dos efeitos que sua falta ou sua prevalência absoluta causam na alma dos homens. Sem a ginástica e só com a arte das Musas, eles ficam moles e doces em excesso. Só com a música e sem a disciplina corporal, eles ficam grossos e duros. Quem deixar o ritmo da flauta moldar sua alma, no início será maleável como o ferro a ser trabalhado, mas se a exposição se prolongar, ficará ou completamente mole e sem iniciativa, ou irritadiço e tomado pelo mau humor. Pelo contrário, aquele que, não convivendo com as Musas, fizer muitos exercícios e se alimentar com fartura, de início ficará valente em razão do vigor físico, mas logo perderá todo o desejo por aprender; sua alma ficará como que surda e ele será incapaz de persuadir os homens sem o uso de sua força e irascibilidade. Qual desses caminhos será seguido vai depender da alma do sujeito, se nela prevalece a face da coragem ou da reflexão. Por isso, é fundamental para a educação dos guardiões o equilíbrio entre as duas formas de disciplina. Jaeger sintetiza:

Foi por isso que um deus deu aos homens a ginástica e a música, formando a unidade indissolúvel da paideia, não como educação separada do corpo e do espírito, mas como as forças educadoras da parte corajosa e da parte da natureza humana que aspira à sabedoria. Quem as souber combinar na harmonia própria será mais favorito das musas que aquele herói mítico da pré-história que pela primeira vez soube combinar as cordas da lira (JAEGER, 2013, p. 807).

Assim conclui-se a educação dos guerreiros. Após, Sócrates, Gláucon e Adimanto debaterão sobre quem deverá governar a cidade idealizada.

3.5. A divisão tripartite e o conceito de justiça

Sócrates diz que devem ser os melhores e os mais velhos guardiões os governantes da cidade. É necessário que a amem e vejam como vantajosos a si próprios o seu benefício, de modo que façam de seu empenho algo útil à coletividade. Por isso, a seleção dos guardiões governantes deve começar desde a infância, colocando-os por toda a vida em tarefas que testem a resistência, a vontade e a constância de suas almas, para que, superando-as, provem seu valor.

Será utilizado um artifício²⁶ para convencer os demais cidadãos de que são eles que devem governar e através disso Platão expõe a tese das três diferentes naturezas humanas. A legitimidade do governo virá por meio de uma lenda fenícia segundo a qual todos os homens são filhos da terra e foram feitos irmãos por deus. Dependendo da composição com foram

²⁶ A mentira é aqui permitida, pois visa o bem da cidade.

criados, surgem diferentes tipos de homem. A alguns o deus modelou com ouro e esses são os mais preciosos e devem governar sobre os outros; a esses seguem o que foram modelados com prata, seus auxiliares; por fim, há aqueles que foram modelados em bronze e ferro e que deverão ser os artífices e lavradores da cidade. Os chefes devem ser rigorosamente atentos sobre a composição que as crianças possuem, bem como as suas próprias. Todo aquele que for de determinado gênero deve realizar as funções a ele correspondentes e é essa honra específica que lhe deve ser atribuída. Caso seja de uma raça superior ou inferior ao cargo que ocupa, é necessário que isso rapidamente se corrija. Nesse sentido, os pais devem observar atentamente a natureza de seus filhos para que o prepararem corretamente ao cargo que lhes é destinado *por natureza*, especialmente se nascerem com uma composição diferente da de seus progenitores.

Como os chefes não devem prejudicar seus governados, são os únicos que não poderão possuir nenhum tipo de propriedade ou riqueza. O objetivo de tais restrições não é garantir a felicidade dessa classe superior (embora o Sócrates-personagem não se espante caso eles fossem felizes assim), mas sim a felicidade da cidade inteira. Platão mostra também a falta de riqueza como algo negativo, pois impede que o trabalho dos artífices seja bem feito. Todavia, suas críticas ao excesso de riquezas são ainda mais duras. Este acúmulo deixa os trabalhadores preguiçosos e descuidados e cria uma divisão interna na cidade; não necessariamente só entre ricos e pobres, mas podendo ser uma cisão entre inúmeras classes. Para Platão, são muitas as cidades existentes dentro de uma cidade desunida, mesmo que rica. Por isso, a cidade só poderá crescer enquanto mantiver a unidade.

Além disso, há uma prescrição ainda mais fundamental: a imutabilidade da educação. Os preceitos pedagógicos são aquilo que garante a coesão da cidade, fazendo com que cada um desempenhe com perfeição somente o papel mais adequado à sua própria natureza. Há neste passo um exemplo cristalino de como a *paideia* prescrita está indissolivelmente ligada a todos os aspectos da *Politeia*, dos grandes aos pequenos. É necessário que haja uma rigorosa vigilância em todas as situações, a fim de que não se introduzam mudanças nas regras da educação ginástica e musical. Especialmente nesta, em que a mudança entra “deslizando mansamente pelo meio dos costumes e usanças” e logo subverte todas as leis vigentes.

Com tais medidas sendo tomadas, os cidadãos dessa cidade imaginada não precisarão ter regulados os pormenores de sua legislação. E aqui Platão engloba as mais variadas e comuns figuras jurídicas, como contratos de trabalho, processos de injúria, a instauração de

impostos, a regulação do mercado ou a constituição de júris populares. “Não vale a pena estabelecer preceitos para homens de bem, porque facilmente descobrirão a maior parte das leis que é preciso formular em tais assuntos” (PLATÃO, 2017, p 425e). Caso ocorra o contrário e seja necessária a regulamentação de tais leis, os homens dedicarão as suas vidas inteiras em corrigi-las com minucioso cuidado, como doentes que, por falta de temperança, não querem parar com aquilo que lhes prejudica a saúde. Todavia, será um esmero completamente infrutífero, pois, para Platão, a eficácia da lei é determinada pela força e verdade da educação dos legislados e não há remédio para os litígios que não passe por uma correção na pedagogia da cidade. Na cidade justa não haverá esse tipo de norma, mas somente as mais elevadas e importantes, aquelas que tratam do culto ao divino:

A edificação de templos, sacrifícios e outros actos de culto aos deuses, divindades e heróis. E ainda a sepultura dos finados, e toda a assistência que deve prestar-se-lhes para tornar propícios os que estão no além. Sobre estes assuntos nada sabemos, e ao fundarmos a cidade, a ninguém mais obedeceremos, se tivermos senso, nem seguiremos outro guia, senão o da nossa pátria. Pois sem dúvida é este deus que, em todos estes assuntos, é o intérprete nacional para todos os homens, quando profetiza sentado no *omphalos*, no centro da terra (PLATÃO, 2017, 427c).

Com isso acaba provisoriamente o desenho platônico da cidade ideal. Sócrates então propõe aos companheiros que retomem a busca original e se ponham atrás da justiça nessa recém-fundada cidade. Se ela foi bem fundada, é totalmente boa, sendo evidente que também é sábia, corajosa, temperante e justa. Assim, será possível encontrá-la por eliminação depois de achadas as demais qualidades.

A sabedoria da cidade não é resultado de um esforço direto de todos os cidadãos, mas sim da mais diminuta parcela da cidade e do conhecimento que detém, segundo o qual “uma cidade fundada *de acordo com a natureza* pode ser toda ela sábia”. Ela é uma ciência distinta de outras técnicas particulares tem como objeto “o modo correto de comportar-se do Estado com relação a si mesmo e com relação aos outros Estados, e é possuída apenas pelos guardiões perfeitos, ou seja, pelos governantes (REALE, 2014, p. 148). Já a coragem/fortaleza está ligada à classe dos guerreiros, que precisam saber aquilo que devem ou não temer em um confronto. Assim, a fortaleza é a capacidade de conservar a opinião reta em matéria de coisas perigosas ou não, sem deixar-se vencer pelos prazeres ou pelas dores, pelos medos ou pelas paixões: “não julgues que planejamos outra coisa que não fosse imbuí-los das leis o melhor possível, a fim de que as recebessem como um tinto, para que a sua opinião se tornasse indelével” (PLATÃO, 2017, 430a). A temperança, por sua vez, é uma espécie de ordem e

domínio dos desejos. Ela é a única das virtudes que se estende a toda a cidade, dos mais fracos aos mais fortes, fazendo-os, através da disciplina das próprias paixões, concordes e harmônicos a respeito de quem são os melhores que devem comandar e quem deve prestar obediência, quer na cidade, quer no indivíduo.

Depois dessas definições, Sócrates percebe que eles já estavam de frente para o objeto de sua busca havia muito tempo, porém sem reparar. A justiça seria justamente esse princípio da especialização de funções por meio do qual cada habitante realiza a tarefa mais adequada à própria natureza sem interferir na tarefa dos demais. É essa qualidade que dá a força para todas as outras virtudes poderem surgir e se manter na cidade. Por conseguinte, diz o filósofo, o homem justo será semelhante à cidade justa. Possuirá em si três espécies de natureza – a temperante, a corajosa e a sábia – e todas elas desempenharão as funções que lhe cabem sem que interfiram nas das outras. É necessário que esses caracteres estejam presentes tanto no homem como na cidade, pois eles só podem se encontrar na cidade porque provêm de seus habitantes.

Assim, há em nós um elemento pelo qual nós entendemos; outro pelo qual nos irritamos, e ainda outro graças ao qual nós desejados todo tipo de prazer, como os da boca e os do ventre. A demonstração disso é a seguinte: o mesmo sujeito não pode sofrer efeitos contrários na mesma das suas partes em relação à mesma coisa; e as coisas que tem determinadas qualidades relativamente a um objeto tornam-se coisas determinadas; por isso, como as pessoas podem recusar o primeiro instinto (como alguém sedento que se recusa a beber), há pelo menos dois elementos em suas almas, um que raciocina – o racional – e um que não raciocina, mas sente desejos – o irracional e concupiscível. Portanto, com isso já se revelam dois elementos análogos na cidade e na alma: a sabedoria e os governantes; a concupiscência e os artífices e lavradores. A irascibilidade (correspondente à classe dos guerreiros), por sua vez, é aquele elemento que luta contra os desejos em favor do elemento racional, controlando-os. É análogo ao que fazem os auxiliares, que se aliam aos guardiões chefes na ordenação da cidade. Assim, compete à razão governar e velar por toda a alma, à cólera ser sua súdita e auxiliar, e aos desejos obedecerem às suas disposições.

Através da *paideia* musical e física o indivíduo conseguirá sua harmonia interna e as duas partes superiores conseguirão vigiar e controlar a parte concupiscível, a fim de que ela não se rebele e tente dominar todo o conjunto. Dessa maneira, Platão desloca a Justiça para o interior do homem, definindo-a de modo radicalmente distinto de seus companheiros:

Na verdade, a justiça era qualquer coisa neste gênero, ao que parece, exceto que não diz respeito à atividade externa do homem, mas à interna, aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras, mas depois de ter posto a sua casa em ordem no verdadeiro sentido, de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, exactamente como se fossem três termos numa proporção musical o mais baixo, o mais alto e o intermédio, e outros quaisquer que acaso existam de e permeio, e de os ligar a todos, tomando-os, de muitos que eram, numa perfeita unidade, temperante e harmoniosa, - só então se ocupe (se é que se ocupa) ou da aquisição de riquezas, ou dos cuidados com o corpo, ou de política ou de contratos particulares, entendendo em todos estes casos e chamando justa e bela à acção que mantenha e aperfeiçoe estes hábitos, e apelidando de sabedoria a ciência que preside a esta acção; ao passo que denominará de injusta a acção que os dissolve a cada passo, e ignorância a opinião que a ela preside (PLATÃO, 2017, 443d-444a).

Portanto, Platão trata a justiça como uma espécie de beleza e saúde da alma, ao passo que a injustiça seria uma doença, desordem, desarmonia²⁷.

²⁷ Vale a pena citar a síntese de Bruno Lacerda: A justiça, como dito, é uma proporção, uma ordenação de elementos distintos, pela qual estes elementos se unificam em uma totalidade. Uma cidade justa, neste sentido, é uma cidade cujos habitantes estão organizados harmonicamente, cada qual exercendo a função que lhe é própria: os guardiões governam, os guerreiros defendem-na e os negociantes produzem os bens materiais necessários à vida de todos. O homem justo, por sua vez, é o que consegue ordenar os elementos distintos que compõem sua alma: a razão, a ira e a concupiscência. Neste sentido, uma ação humana só poderá ser considerada justa se emanada de um sujeito que se auto-ordenou, que se permite guiar sempre pela razão, que é, entre as três partes da alma, a que tem por função governar as outras. Tornar-se justo, portanto, implica “dispor, de acordo com a natureza, os elementos da alma, para dominarem ou serem dominados uns pelos outros” (LACERDA, 2009, p.123).

4. A IDEIA DE BEM

4.1. A educação das mulheres e a dissolução da família nuclear

Antes de prosseguir sua exposição, Sócrates é impelido pelos presentes a expor o restante de sua doutrina. Ele estava omitindo importantes aspectos da cidade ideal com receio de que os ouvintes estranhassem seu discurso. Essa é a parte mais controversa da *politeia*: a educação das mulheres e a dissolução da família nuclear.

Sócrates diz aceitar que há de fato uma diferença intrínseca entre homens e mulheres, mas acredita que é uma diferenciação acidental, como a que ocorre entre calvos e cabeludos. O fato de um fecundar e a outra dar à luz não significa que devam se ocupar com ofícios distintos. Todavia, apesar de afirmar que as mulheres podem ocupar as mesmas posições que o homem, o filósofo afirma que elas a farão de maneira mais débil, seja física ou intelectualmente. Essa posição é revolucionária para a época e antecipará as realizações do helenismo posterior.

Além disso, propõe o fim da família dos guardiões, que devem ter tudo em comunidade. Ele defende explicitamente um sistema de eugenia em que os nascimentos serão selecionados entre os melhores espécimes de guardiões com o objetivo de gerar indivíduos melhores para a cidade:

É preciso, de acordo com o que estabelecemos, que os homens 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, se queremos que o rebanho se eleve às alturas, e que tudo isto se faça na ignorância de todos, exceto dos próprios chefes, a fim de a grei dos guardiões estar, tanto quanto possível, isenta de dissensões (PLATÃO, 2017, 459e).

É uma parte do diálogo que costuma suscitar muitas polêmicas (citamos a interpretação de Julia Annas) e até o próprio autor é reticente em explaná-la. Ao criar esse esquema de engenharia social, na qual a reprodução é realizada através de sorteios fraudados, o argumento platônico leva ao extremo as premissas iniciais. É um trecho que parece forçar o ser humano ao esquema da cidade, mesmo que isso signifique piorá-lo. Preocupado com as excelências a maior perfeição possível, o idealismo de Platão ignora as tradições familiares e domésticas e se distancia de um ideal de família que posteriormente ganhará relevo com o Cristianismo, preocupado individualmente com o destino das almas. A natureza das prescrições platônicas nos faz pensar que há algo faltando e que, se levadas às últimas

conseqüências, as premissas que governam a cidade caem no absurdo. Na imagem de Chesterton, o filósofo age como alguém que tenta encaixar uma cabeça imaginária em um chapéu ideal.

4.2. O rei filósofo

Diante de todas essas mudanças legislativas e culturais, surge a questão sobre a possibilidade de esse modelo de sociedade vir a existir de fato e sobre o modo como ele fará isso. É necessário que Sócrates lembre seus companheiros que esse sequer era o objetivo da proposta. A investigação imaginativa é útil porque serve de *paradigma*, de modelo pelo qual se torna viável aproximar-se da justiça – enfim descoberta – o máximo possível. Como a justiça da cidade é análoga à justiça do homem, e como o homem justo é análogo à cidade justa, é possível julgar o valor das ações e das coisas com base no modelo criado. A própria criação imaginativa por si possui uma grande importância, mesmo na hipótese em que não seja possível concretizá-la no mundo real, já que “é da natureza das coisas que a ação tenha menor aderência à verdade do que as palavras, ainda que a alguns não pareça assim” (PLATÃO, 2017, 473a). Nas palavras do filósofo:

Logo, foi para termos um paradigma que indagamos o que era a justiça e o que era um homem perfeitamente justo, se existisse, e, uma vez que existisse, qual seria o seu caráter e inversamente, o que era a injustiça e o homem absolutamente injusto, a fim de que, olhando para eles, se nos tornasse claro que felicidade ou infelicidade lhes cabia, e sermos forçados a concordar, relativamente a nós mesmos, que quem for mais parecido com eles terá a sorte mais semelhante à sua; mas não foi por causa de demonstrarmos que era possível (PLATÃO, 2017, 472d).

Esse é o gancho narrativo para que Platão exponha sua tese política. Buscando demonstrar o defeito das organizações políticas existentes e a maneira pela qual elas poderiam se aproximar da constituição justa, o Sócrates-personagem afirma:

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 a exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá tréguas dos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos (PLATÃO, 2017, 474d).

É a tese do rei-filósofo, outra grande mudança na construção platônica que vinha sendo feita. Para fundamentá-la, o autor abre a investigação sobre quem é o filósofo. Como esse homem é apaixonado pela sabedoria e a deseja em sua totalidade, ele busca provar de todas as ciências e experimenta os estudos com prazer. Porém, ele é distinto dos amantes de espetáculos, que

existem aos montes pelo mundo. Mesmo que estes apreciem e se maravilhem com uma diversidade coisas belas – como uma boa peça, uma linda mulher ou um animal bem nutrido –, são incapazes de amar a natureza do belo *em si*, na própria essência. Mas o filósofo, este homem superior, aproxima-se do Ser das coisas e conhecimento que detém é verdadeiro, pois se funda em algo que vai além das aparências.

Platão o demonstra através dos seguintes passos: há aquilo que existe e aquilo que não existe; também há aquilo que é absolutamente cognoscível e aquilo que é absolutamente incognoscível; chamamos ciência ao conhecimento do que existe e ignorância ao desconhecimento; logo, se há algo entre aquilo que existe (o Ser absoluto) e o que não existe (o Não-ser absoluto), o conhecimento desse algo também deve corresponder a uma posição intermédia. Para o filósofo, é nesse âmbito que se encontra a opinião, como que a “rolar entre o Não-ser e o Ser absoluto” (PLATÃO, 2017, 479d). Ele demonstra também que a opinião e a ciência são potências diversas e por isso a mesma coisa não pode ser objeto de ambas. Essa é a grande diferença entre o filósofo, amante da sabedoria, e o filodoxo, amante da opinião. Este faz parte da multidão e se ocupa com a multiplicidade das coisas belas, mas é incapaz de ascender a um nível superior e contemplar o Belo em si, o verdadeiro Ser que não muda e sempre permanece do mesmo modo.

O fato de o filósofo buscar sempre as realidades alheias à geração e à corrupção leva a algumas conseqüências: sua personalidade desenvolve uma aversão à mentira, ao prazer corporal, à ambição e à mesquinhez. Além disso, alguém capaz de contemplar “a totalidade do tempo e a totalidade do ser” (PLATÃO, 2017, 486a) não temerá a morte e julgará a vida humana como algo de importância menor, diferente daquele que for preso a um breve aspecto do Ser e do tempo. Por isso, quem tem a alma filosófica possui uma natureza comedida, agradável e justa por natureza. Ademais, é necessário que aprenda com facilidade e que tenha uma boa memória para reter o aprendizado. Por tudo isso, é evidente que é ele o mais capaz de guardar as leis da cidade justa e de vigiar rigorosamente sua educação, a fim de que ela não se degenera.

Porém, enquanto Sócrates expõe essas coisas, Adimanto o interrompe e toma a palavra. Os argumentos do filósofo são brilhantes e seria impossível escapar deles, mas mesmo assim o filho de Aríston levanta uma objeção muito clara: os fatos desmentem o discurso socrático. Quando o jovem olha ao redor e vê os indivíduos que se ocuparam com filosofia, a imagem que enxerga é muito distinta das palavras ditas, pois esses sujeitos ou

tornaram-se excêntricos e perversos, ou – se permaneceram equilibrados – tornaram-se completamente inúteis à cidade.

Cobrado por uma resposta, Sócrates concorda com a indagação de Adimanto. Todavia, ele tem uma explicação para esse descompasso e começa a analisar a causa das acusações imputadas praticantes de filosofia. Utiliza uma metáfora na qual há um barco completamente desordenado. Nele estão alguns indivíduos de natureza superior que seriam capazes de bem conduzi-lo, mas há uma luta entre diversos marinheiros para tomar o poder, mesmo que estes não saibam a arte de navegar e sequer imaginem que seja possível aprendê-la. Pelo contrário, os marinheiros fazem troça de quem estuda o céu e se preocupa com os astros para conduzir o barco, assediando das mais diversas formas, até mesmo com a morte, qualquer um que seja um risco à sua escalada no poder. Sócrates diz que a visão que esses barqueiros imorais terão daqueles homens competentes não será nada boa e isso é o mesmo que se dá na cidade, pelos chefes políticos, com relação aos verdadeiros filósofos: “não é fácil que a melhor das ocupações seja apreciada por aqueles que exercem atividades opostas a ela” (PLATÃO, 2017, 489d).

A alma que propende à filosofia é naturalmente sã e justa, pois as qualidades naturais que são necessárias ao filósofo são muito rigorosas e, por isso mesmo, raríssimas. É difícil encontrar alguém que harmonize em si tanto a sensibilidade e sutileza que o aprendizado exige quanto a constância e fortaleza que permitem seu desenvolvimento. Por isso, quando se encontra alguém dessa estirpe, não é natural que esteja carregado de vícios. Mas a situação real é que há uma grande quantidade de causas para sua degeneração para poucos espécimes existentes. A corrupção das poucas almas naturalmente filosóficas vem de coisas boas, como a beleza, a riqueza e a força. É quando a educação inadequada entra em contato com alma filosófica que ela desvirtua alguma de suas vantagens naturais e torna-se extremamente perversa. Quanto mais excelente a natureza, maior será seu impacto, seja ele benéfico ou perverso. E qual ambiente mais favorável à corrupção da alma amante da verdade do que aquele onde há uma incessante busca por estar no poder, independentemente do preparo intelectual para isso?

Platão faz uma crítica direta à pedagogia dos sofistas e vê nela um grande fator de degeneração do potencial da juventude. Essa denúncia também se estende à democracia e podemos ver que o filósofo vê os fenômenos como correlacionados. Sendo o poder político

pertencente à multidão, aquilo que os sofistas fazem está intimamente relacionado aos desmandos da maioria:

Que cada um desses particulares mercenários, a quem essa gente chama Sofistas e considera como rivais, nada mais ensinam senão as doutrinas da maioria, que eles propõem quando se reúnem em assembléia, e chamam a isso ciência. É como se uma pessoa, que tenha de criar um animal grande e forte, aprendesse a conhecer as suas fúrias e desejos, por onde deve aproximar-se dele e por onde tocá-lo, e quando é mais intratável ou meigo, e porquê, e cada um dos sons que costuma emitir a propósito de cada coisa, e com que vozes dos outros se amansa ou se irrita, e, depois de ter adquirido todos estes conhecimentos com a convivência e com o tempo, lhes chamasse ciência e os compendiasse, para fazer deles objeto de ensino, quando na verdade nada sabe do que, destas doutrinas e desejos, é belo ou feio, bom ou mau, justo ou injusto, e emprega todos estes termos de acordo com as opiniões do grande animal, chamando bom àquilo que ele aprecia, mau ao que ele detesta, mas sem ter qualquer outra razão para tanto, antes designando justo e belo o inevitável, *porquanto nunca viu a diferença essencial entre a natureza da necessidade e a do bem*, nem é capaz de apontar a outrem. Uma pessoa assim não parece, por Zeus, um mestre estranho? (PLATÃO, 2017, 493a-d).

Para Platão, o sofista é um amante de espetáculos, de aparências, alguém que não foi capaz de apreender a realidade essencial das coisas. Essa classe trata a multidão como a uma besta e recorre ao *pathos* para direcionar-lhe conforme a conveniência própria, sem qualquer compromisso com a verdade. Por sua vez, a multidão fica refém dessas ações e consequentemente os filósofos são mal vistos por ela, também incapaz de alcançar algo além da pluralidade das coisas particulares. O homem que conseguir conservar-se alheio a esse ambiente e cultivar a virtude na própria alma não se tornará do tipo perverso de que falava Adimanto e verá “suficientemente a loucura da multidão, e que ninguém executa nada de sensato, por assim dizer, no governo dos Estados” e se sentirão felizes caso possam se manter afastados da injustiça até o fim de suas vidas.

O autor acredita que nenhum dos sistemas de governo vigentes alcança a dignidade que merece o filósofo. Só a constituição imaginada por Sócrates e seus companheiros pode elevar-se a tal altura, do mesmo modo que somente o filósofo é adequado ao governo dessa cidade. A explicação platônica para a corrupção da natureza filosófica individual é análoga à explicação da degeneração das formas de organização política. O paralelo entre o homem e a cidade é uma constante em toda *A República* e o transcorrer do diálogo inevitavelmente aponta para um único caminho, ao qual devemos a fundação e funcionamento da pólis perfeita: a contemplação da ideia de Bem pelo filósofo, o único homem com capacidade para essa árdua tarefa.

Como os governantes serão os filósofos, a educação dos chefes da cidade sofre um acréscimo substancial. Além de todas as prescrições anteriormente realizadas, a seleção dessa classe precisará testar os indivíduos em exercícios de diversas ciências, a fim de identificar se sua natureza é capaz de aguentar estudos superiores ou não. O autor fala do modelo de cidade antes imaginado como uma “medida imperfeita” (PLATÃO, 2017, 504C). A verdade é que a pedagogia dos guardiões governantes se limitava à proteção da cidade, era uma classe de guerreiros. Com o intuito de aperfeiçoar seu paradigma, Platão faz uma grande mudança e eleva à máxima autoridade as naturezas intelectuais, capazes de enfrentar um árduo programa de estudos superiores. E ao deixar ainda mais perfeito o esquema imaginado, Platão revela algo ainda mais elevado que a justiça e as demais virtudes anteriormente descobertas. Nas palavras de Sócrates: “a ideia de bem é a mais elevada das ciências, e que para ela é que a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e valiosas”.

4.3. A ideia de bem e o mundo inteligível

Para Platão, não vale muito saber onde estão a justiça e a beleza se o paradeiro do bem é desconhecido. Ele coloca em risco o valor da longa investigação empreendida, tamanha é a grandeza do objeto com que se depara. Isso faz sentido na medida em que o bem é aquilo que absolutamente todas as pessoas anseiam possuir de verdade, e não só em aparência. Por isso, o indivíduo não deve se tornar um guardião antes que aprenda que a Justiça só existe *em função* do Bem. Ao relacionar a ideia de justiça com a ideia de bem, o filósofo nos fornece uma imagem mais geral de sua ontologia.

Sócrates é impelido a tratar mais detidamente dessa ideia, mas logo nota que o impulso tomado por ele e os amigos não é suficiente para que alcancem o objetivo. Por isso, primeiramente assenta os pressupostos da demonstração e distingue entre as coisas boas em particular e aquilo que é o bem em si mesmo, a essência do bem. As coisas manifestamente boas são visíveis e não inteligíveis, enquanto o bem *em si mesmo* é invisível e inteligível. Como seu interlocutor o acompanha, ele começa a exposição daquele que chama o filho do Bem, o Sol.

A visão é o sentido particularmente mais bem feito no homem e é através do Sol que a realizamos. Ainda que a pessoa tenha olhos e visão, ela só poderá enxergar caso haja um terceiro elemento na operação, a luz. Assim, podemos dizer que os olhos só existem por causa do Sol, que fornece a luz, e a visão é o sentido que mais se assemelha a ele. Além disso, o Sol é responsável não só por as coisas visíveis serem vistas, mas também por sua gênese e

desenvolvimento. Mais ainda, ele é contemplado através da vista, mas não se confunde com ela ou com a luz. Com esse excelente exemplo, Platão estabelece um paralelo e diz que o mesmo que o Sol faz às coisas visíveis, a ideia de bem faz às coisas inteligíveis:

Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder, é a ideia do bem. Entende que é ela a causa do saber e da verdade, na medida em que esta é conhecida, mas, sendo assim belos, o saber e a verdade, terá razão em pensar que há algo de mais belo ainda do que eles. E, tal como se pode pensar corretamente que neste mundo a luz e a vista são semelhantes ao Sol, mas já não é certo tomá-las pelo Sol, da mesma maneira, no outro, é correto considerar a ciência e a verdade, ambas elas, semelhantes ao bem, mas não está certo tomá-las, a uma ou a outra, pelo bem, mas sim formar um conceito ainda mais elevado do que seja o bem. (...) Logo, para os objetos de conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem como também é por ele que o Ser e a essência lhe são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder (PLATÃO, 2017, 509a-c).

O filósofo dá um grande passo e realiza a distinção entre o plano visível, ambiente das coisas particulares, e o plano inteligível onde se encontram os objetos de conhecimento. Neste plano é a ideia de bem que reina, proporcionando verdade e essência àqueles com que interage, enquanto no mundo visível é o Sol o soberano, proporcionando visibilidade e luz às coisas, e fazendo com que nasçam e se desenvolvam. Até agora, esse é o movimento mais fundamental realizado pelo filósofo, pois encontra tanto a causa das coisas sensíveis e corpóreas como a suprema causa das realidades inteligíveis, daquilo que é *em essência* e nunca muda. Após Gláucon exclamar emocionado diante dessa grande revelação, o filósofo dá outro exemplo de sua tese, a analogia da linha dividida.

Para exemplificar a hierarquia do conhecimento verdadeiro, Platão criou uma imagem bastante didática. É uma linha dividida em duas partes: a parte superior corresponde ao mundo inteligível, a parte inferior corresponde ao mundo visível. Cada uma dessas partes, por sua vez, é também dividida em duas. No inferior da linha, a primeira subseção corresponde às imagens e sombras, aos reflexos dos corpos que existem, e o conhecimento que lhe corresponde é a suposição (*eikasía*). Na outra subseção do mundo sensível estão as coisas e seres vivos, os corpos propriamente ditos; o conhecimento que lhe corresponde é a fé (*pístis*). Já a primeira seção do mundo inteligível corresponderá aos entes matemáticos, dos quais se pode obter entendimento (*dianoia*). Por fim, a mais alta divisão dessa linha corresponderá às *formas inteligíveis* que acessamos através da atividade propriamente intelectual (*noesis*). A primeira parte da linha é o mundo da opinião, enquanto a segunda trata dos objetos de conhecimento.

5. A EDUCAÇÃO DO FILÓSOFO

Essa é a jornada que o indivíduo cuja alma é naturalmente filosófica deve percorrer durante sua vida, mesmo que a cidade não o entenda e faça oposição. Platão o exemplifica com a *Alegoria da Caverna*, na qual um homem que durante a vida só pode ver sombras na escuridão de repente sobe para o mundo iluminado com toda a riqueza que lhe é própria, como as cores e os animais. Após o desconforto inicial, o homem vê-se liberto e sente-se feliz. Sentindo compaixão por seus antigos colegas, ele sabe que, caso volte para resgatá-los e contar tudo o que viu, eles não o entenderão. Através dessa história, Platão nos dá uma imagem do caminho trilhado pelo indivíduo que consegue fazer essa transição do mundo visível e da mera opinião para o mundo inteligível em que há o verdadeiro conhecimento. Porém, uma vez que cheguem a tão divino lugar, os sujeitos não quererão fazer mais nada, sequer pensarão em se ocupar das atividades da cidade. O filósofo diz que mesmo assim eles têm essa obrigação e precisam voltar a acostumar-se com a escuridão e, ainda que contra a vontade, ajudar a cidade tomando parte em seus negócios. Com isso, Platão revela o dever moral do homem liberto: voltar para o interior da caverna e dirigir os homens que lá permaneceram, pois só assim estes poderão usufruir da liberdade que o filósofo agora desfruta.

Essa transição da opinião (*doxa*) ao conhecimento (*episteme*) é possível graças a um programa de estudos superiores; aquele que, se ausente, faz da cidade desenhada uma medida imperfeita. Para Platão, a formação do filósofo tem a duração de uma vida e são necessários cinquenta anos para que o homem possa enfim contemplar o Ser. A educação anteriormente prescrita, a ginástica e a música, limitava-se a tratar de objetos que, embora fundamentais à harmonia da cidade e da alma, submetiam-se a lei do devir. Mas certos objetos convidam à reflexão e outros não, e é aí que entram as matemáticas. O cálculo e a aritmética conduzem à essência das coisas, obrigam a alma a servir-se da inteligência para chegar à verdade pura. Por isso, desde novos os cidadãos devem ser expostos a exercícios de cálculo por meio de jogos que estimulem suas tendências naturais. Porém, aos filósofos está destinado um papel mais elevado e eles devem explorar o cálculo sem se ater às aplicações práticas, tomando costume de sua natureza abstrata e assim ir aumentando progressivamente sua consciência da realidade inteligível.

Além da aritmética, guarda-se lugar de honra para os estudos de geometria plana e do espaço, de astronomia e de acústica. Esse ciclo pedagógico deve acompanhar as fases da vida

do sujeito, de modo que, aos dezoito anos, interrompam-se os estudos propriamente intelectuais por dois ou três anos. Nessa difícil fase, os indivíduos devem se dedicar a exercícios de ginástica obrigatórios, acompanhando a tendência natural. Dos vinte aos trinta continuariam seus estudos de infância, mas de modo mais sofisticado e com uma visão de conjunto de seus elementos, a fim de que possam entrever-lhes a unidade. É só aos trinta anos que poderão ser selecionados para a imersão no método filosófico e, através da dialética – da confrontação de hipóteses –, galgar os níveis superiores no conhecimento do Ser. Platão calcula em aproximadamente cinco anos o tempo para que se domine plenamente este saber e, uma vez que ele esteja em sua posse plena, o indivíduo será testado por ainda mais quinze anos. Como na alegoria da caverna, esses quinze anos serão ocupados por atividades da cidade e testarão a solidez de sua formação moral. Depois de vencidas todas essas etapas, aos cinquenta anos o programa chegará ao fim, podendo finalmente o homem contemplar o bem em si.

5.1. O novo conceito de *mimesis* e a crítica final aos poetas

Como acompanhamos a estrutura narrativa do diálogo, só agora podemos falar da crítica final que Platão faz aos poetas. Ela só se justifica depois de exposta a distinção entre os tipos de atividade com que a alma pode se ocupar caso se volte para as aparências ou para o verdadeiro Ser. Ao hierarquizar os diferentes graus de conhecimento, o filósofo atribui-lhes seus respectivos correspondentes de realidade, havendo uma relação de confluência entre sua epistemologia e sua ontologia. O realismo exagerado de Platão é aquilo sobre o que se assenta sua teoria política e o desenho da cidade justa só pode ser entendido depois de passarmos pela profunda exposição metafísica que o autor faz nos Livros VI e VII da *República*.

Desse modo, é somente no Livro X que o filósofo faz sua última crítica aos poetas. Lídia Maria Rodrigo sintetiza a ordem de problemas de Platão com os textos em três aspectos:

moral: deuses e heróis são retratados com um comportamento imoral e impiedoso, indigno de ser tomado como paradigma ou modelo de virtude;
 ontológico: os poetas trágicos, assim como os pintores, não imitam a realidade, mas apenas um reflexo sensível dela, permanecendo no nível da mera aparência;
 epistemológico: o mito é mera narrativa, sem nenhuma argumentação, não operando a transição da *doxa* para a *episteme* (RODRIGO, 2014, p.55).

O primeiro aspecto é extensamente tratado no início do diálogo e os dois últimos no final. No Livro X da *República*, Platão radicaliza sua posição contra as artes imitativas, que jamais seriam benéficas. Para Platão, a representação dos imitadores é a cópia de uma cópia e

por isso situa-se a três graus de distância da verdade. Se são as *Formas Inteligíveis* o Ser real, a manifestação corpórea e percível das ideias é uma cópia imperfeita da realidade imutável. O imitador não imita as coisas da natureza, mas sim a obra dos artífices, dos homens que imitam as coisas da natureza. Além disso, a imitação não se aprofunda em nada, mas trata somente de uma pequena porção de cada coisa, como que de relance. Portanto, as artes imitativas fazem também uma cópia; não da própria ideia, mas da primeira cópia. Agora o conceito não mais se refere à repartição da poesia ou à consolidação de um hábito, mas sim a um tipo de relação inscrito nas próprias coisas. *Imitação* é criar uma réplica fundando-se nos aspectos mais afastados que o ente possui do Ser. Quando os poetas imitam, suas almas são projetadas em um ambiente muito mais próximo do Não-ser do que do Ser verdadeiro, é uma prática afim à *doxa*, não ao conhecimento.

Platão fala do respeito que sente por Homero, mas reconhece que “não se deve honrar um homem acima da verdade, e antes, pelo contrário, deve-se falar” (PLATÃO, 2017, 595c). Ele coloca em dúvida a competência educativa do poeta, pois se Homero realmente fosse capaz de educar e deixar os homens melhores, teria ao menos algum registro de seus discípulos testemunhando tal feito, como ocorre até mesmo com os sofistas. Mas o filósofo não acredita nisso. Embora muito atraído pela poesia, ele a excluirá completamente da cidade, deixando somente os versos que edificam o caráter humano. Aqueles que estimulam as partes irracionais da alma quando elas deveriam ser secadas não poderão ser incluídos no projeto de cidade perfeita:

Por conseguinte, ó Gláucon, quando encontrares encomiastas de Homero, a dizerem que esse poeta foi o educador da Grécia, e que é digno de se tomar por modelo no que toca a administração e a educação humana, para aprender com ele a regular toda a nossa vida, debes beijá-los e saudá-los como sendo as melhores pessoas que é possível, e concordar com eles em que Homero é o maior dos poetas e o primeiro dos tragediógrafos, mas reconhecer que, quanto a poesia, somente se devem receber na cidade hinos aos deuses e encômios aos varões honestos e nada mais. Se, porém, acolheres a Musa apazível na lírica ou na epopeia, governarão a tua cidade o prazer e a dor, em lugar da lei e do princípio que a comunidade considere, em todas as circunstâncias, o melhor (PLATÃO, 2017, 607a).

8. CONCLUSÃO

A proposta política de Platão para a Grécia possui uma íntima ligação de dependência com ideias pedagógicas bastante claras. Ele define a justiça como a proporção harmônica entre os elementos da alma e diz que ela só será possível na cidade se antes estiver nos homens. Ora, a justiça na alma humana faz com que o sujeito se adeque à própria natureza e com que cada parte de sua alma se ordene conforme a razão. Mas, ainda assim, isso só se justifica quando leva ao bem, e por isso o conhecimento do bem é a base sobre a qual se ergue o edifício platônico. Conhecer o bem, por sua vez, é conhecer o Ser das coisas, aquilo que garante a tudo sua verdade e essência. Assim, tanto conhecer a justiça como conhecer o bem demandam uma *paideia* adequada.

Aqui já levamos a pedagogia para um nível radicalmente introspectivo e agora o mundo dos corpos é visto como um reflexo da parte mais nobre das coisas, de sua ideia. Conseguir transformar-se no homem que contempla essa imagem divina requer uma natureza adequada e toda uma vida de árduo trabalho: é a educação filosófica. Platão critica o ensino dos sofistas principalmente porque ele não se apoia em nada; são palavras sem substância. A prescrição do ensino da dialética somente aos trinta anos e somente depois de uma vida de estudos adequada e de provas rigorosas indica um realismo subjacente à sua tese. Conhecer de verdade não é só *falar*, gastar as palavras, é antes *contemplar*, *ver*. Do mesmo modo que é a visão o sentido feito com mais esmero, a educação só será nobre quando se apoiar na natureza das coisas e investigar exaustivamente as notas do Ser.

E se a justiça é uma harmonia em que cada parte desempenha a sua função sem imiscuir-se nas demais, a pedagogia justa que Platão prescreve tem um papel análogo àquele que o filósofo pretende com a exposição da cidade justa e das formas de governo degeneradas. As propostas pedagógicas contemporâneas a ele só são perniciosas porque foram deslocadas de seu papel e começaram a exercer funções que não lhe cabiam. Embora censurada, a educação clássica que toma os ideais homéricos continua na cidade platônica. O filósofo retira-lhe as partes ruins a fim de garantir a integridade do conjunto. Assim, o ensino das classes cuja função é servil aproveitará diretamente os poetas: é a *propaideia*, a cola que une a cidade em um tom temperante. O mesmo se dá em relação à educação de Esparta, sua parte perniciososa é retirada e ela é colocada em seu papel natural, como auxiliar da classe intelectual. Os sofistas, cujo ensino retórico desligado de vínculos de sangue é tão inovador, também passam pela mesma purificação. Entrarão na cidade justa, mas agora sua dialética é

fundada em um conhecimento verdadeiro e seu ideal racional não é só pose, mas *participação* nas ideias superiores. Platão aproveita os sistemas educativos de sua época e deles faz uma síntese. Mas só consegue ordená-los com uma inovação própria: o programa filosófico. A maior criação propriamente platônica são os estudos superiores do filósofo e é somente por eles que a síntese dos demais esquemas torna-se possível. Platão resolve o problema da expansão desordenada de ideais educacionais com outra expansão, essa vertical. Do mesmo modo que o rei filósofo é o único capaz pôr ordem na cidade com indivíduos de naturezas tão variadas, Platão ensina que a filosofia é a única capaz de integrar conhecimentos tão diversos, ordenando-os conforme o Ser verdadeiro.

A República é um diálogo muito vasto em amplitude e o autor, ao introduzir sucessivamente os assuntos, articula minuciosamente suas partes em um conjunto harmônico. Por isso, imaginar a cidade justa através de uma construção literária desta estirpe realmente soa adequado. Os temas se abrem e fecham, vão e voltam, uma coisa puxa a outra e na medida em que as páginas passam se vê a imagem desta cidade se afastando, tomando forma definida pela reunião de suas partes. Os obstáculos vão sendo superados com revelações emocionantes e a cada novo problema que surge na alma de seus alunos (porque afinal é isso que são os companheiros de Sócrates) Platão encontra a disposição de espírito apropriada para marchar em frente. Isto não acontece nos diálogos aporéticos. E se parece ser cada vez mais consolidada a distinção entre o pensamento platônico e o pensamento socrático, pelo estilo e pelos frutos, aqui encontramos algo que inegavelmente pertence à personalidade de Platão.

Muito se fala nela como obra-prima, como o texto mais bem acabado da filosofia platônica. Sua história começa em tom sereno, quase casual, entre amigos que conversam e discutem. Mas isso é uma armadilha; desde já temos pistas daquilo em que a conversa irá se tornar. A cerimônia religiosa que Sócrates assistia transforma-se em um combate ferrenho contra aqueles que profanam as representações do divino. A apologia da vida injusta dá um giro completo e, como um bebê mal posicionado na hora do nascimento (não é Sócrates um parteiro?), inverte sua posição inicial quando as coisas chegam à feliz conclusão. Quem dirá que o Sócrates combativo, esforçando-se para reduzir o quanto pode a importância daqueles a quem chama amantes de espetáculo, exultaria em alegre surpresa ao descobrir uma corrida de archotes em honra à deusa? “A cavalo? – perguntei –. É coisa nova! É a cavalo que eles vão competir a passar os archotes uns aos outros?” (PLATÃO, 2017, 328a) pergunta, maravilhado. E acaso alguém poderia adivinhar que aquele idoso despreocupado veria

frustrado seu desejo de deixar uma fortuna satisfatória aos filhos e assim lhes garantir uma vida tranquila²⁸?

Platão certamente é um gigante entre os gregos²⁹ e o prenúncio de seu nome deveria ser suficiente para encher de incerteza até aqueles cujas almas são mais confiantes. Os voos que ele nos proporciona já seriam o bastante para coroar seus méritos com a marca perene da imortalidade. Imortalidade esta inclusive muito celebrada; o *mito de Er* (de que não tratamos) é o ponto alto com que ele fecha toda a história. Como a vida, toda narrativa, inclusive *A República*, caminha para o final. Como a vida, explica *A República*, esse termo só se aplica àquelas partes percíveis, volumosas do ser. O fato de Platão terminar com um mito depois de apontar exaustivamente a insuficiência intrínseca deste gênero, pois que ausente de demonstração, também não é sugestivo? Parece uma contradição, como também o parecem os outros exemplos acima, mas a verdade é que são só aparências. Já na linha dividida o filósofo ensina que é o *nous* a aspiração máxima do homem. Conforme a alma ascende, o homem abre mão do *logos* por seu retorno ao *nous*. Como explicar isso senão por um mito? Como explicar melhor a loucura que é juntar tesouros no mundo do que contando a triste história de Céfalo? A cidade imaginada por Platão é uma alegoria para teses irrefutáveis, para conclusões cuja demonstração leva à premissas autoevidentes (quem negará que a justiça só existe em função do bem?). Por trás da imaginação, o filósofo deixa transparecer o axioma de maneira escancarada, como se estivesse ensinando crianças. Mas ele também faz o inverso, e ousa dizer que com ainda mais maestria; através dos fatos narrados e em sutilezas literárias ele vai mais além. Pois não são as alegorias e mitos as partes da *República* que alcançam os lugares

²⁸ A prosperidade dos filhos de Céfalo durou até a Tirania dos Trinta. Lísias narra: No Conselho dos Trinta, Teógnis e Pisão puseram-se a dizer que alguns dos metecos desaprovavam o regime; era uma estupenda ocasião para, a pretexto de castigá-los, eles adquirirem fortunas; fosse como fosse, o Estado carecia de recursos e o governo precisava de numerário. Não lhes custou persuadir os ouvintes, a quem um assassinio significava pouco, mas ganhar dinheiro importava muito. Resolveram, pois, prender dez metecos; dentre eles, dois pobres, para justificar diante do povo que não o faziam movidos pela cobiça, mas pela conveniência do regime, como em tudo mais. (...) A Polemarco, os Trinta deram a ordem habitual, de beber cicuta; nem sequer lhe disseram antes por que razão havia de morrer, quanto menos depararem-lhe julgamento e defesa. Quando ele foi retirado morto da prisão, possuindo nós três casas, de nenhuma deixaram sair o enterro; alugaram um telheiro e ali o expuseram. Embora tivéssemos mantos sem conta, não deram nenhum aos que o pediam para vesti-lo; deram os amigos, quem um manto, quem um travesseiro, cada qual o que podia dar, para seu enterramento. Apossados de setecentos escudos nossos, apossados de tão grande quantidade de prata e de ouro, de bronze, de jóias, de móveis e de roupas femininas em quantidade tal como jamais sonharam possuir, além dos cento e vinte escravos, haveres de que tomaram para si a melhor parte antes de entregar o resto ao erário, chegaram eles a extremos de insaciável cupidez, dando uma demonstração de seu caráter. Melóbio arrancou das orelhas da mulher de Polemarco as arrecadas de ouro que ela trouxera da casa dos pais (LÍSIAS, 1968 *apud* BRANDÃO, 2016, p.27).

²⁹ São dizeres de Santo Atanásio.

mais ermos, que impregnam mais profundamente a mente de cada nova geração? E não é na raiva de Trasímaco e em sua gradual domesticação que sentimos falar mais verdadeiramente? Platão é filósofo até quando prosador. A plasticidade dos eventos que conta se amolda no fundo da imaginação do leitor e essas histórias imprimem em sua alma a marca do filósofo, agora seu amigo. Como é bom ler Platão!

9. REFERÊNCIAS

- ARISTÓFANES. **As Nuvens, Só para Mulheres, Um Deus Chamado Dinheiro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995. E-book.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. O filósofo na casa de um homem justo (comentários a República 327a-331d, parte 1). **VirtuaJus**, Belo Horizonte, v.12, n.1, p.8-30– 2º sem. 2016.
- DONALDO, Schuler. O proêmio da *Iliada*. **Organon**, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, v. 14, n. 14, p. 25-39, 1969.
- HOMERO. **Iliada**. São Paulo: Editora 34, 2020.
- ISÓCRATES. Contra os sofistas: tradução de Marcus Sidney Eusébio. **Revista Mirandum**, Múrcia, vol. 12, 2001. Disponível em: <http://www.hottopos.com/mirand12/index.htm>. Acesso em: 07 de outubro de 2020.
- JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia: a formação do homem grego**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- LACERDA, Bruno Amaro. **Direito Natural em Platão: as origens gregas da teoria jusnaturalista**. Curitiba: Juruá Editora, 2009.
- MARROU, Henri-Irénée. **História da Educação na Antigüidade**. Campinas: Kírión, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Introdução ao estudo dos diálogos de Platão**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.
- PEREIRA, Luiz Guilherme Couto. **Contra Timarco, de Ésquines: tradução e estudo introdutório**. 2016. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. São Paulo: 2016
- PLATÃO. **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.
- PLATÃO. **Hípias Menor ou Do Falso: tradução portuguesa de José Colen**. Universidade do Minho. *Gaudim Sciendi*, N°4, Julho de 2013, p. 160-189. Disponível em: http://www2.ucp.pt/resources/Documentos/SCUCP/GaudiumSciendi/Revista%20Gaudium%20Sciendi_N4/12.%20Colen%20Tradu%C3%A7%C3%A3o%20do%20texto%20Hipias%20Menor.rtf.pdf. Acesso em: 08 de outubro de 2020.
- PLATÃO. **Diálogos, volumes I – II: Apologia de Sócrates, Critão, Menão, Hípias Maior e outros**. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.
- REALE, Giovanni. **História da Filosofia Grega e Romana, vol. III: Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- RODRIGO, Lidia Maria. **Platão e o debate educativo na Grécia clássica**. Campinas: Armazém do Ipê, 2014.