

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**

**A NECESSIDADE DA EDUCAÇÃO FILOSÓFICA NO
PROJETO POLÍTICO DA *REPÚBLICA* DE PLATÃO**

TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

Guilherme de Freitas Soares

Santa Maria, RS, Brasil

2011

A NECESSIDADE DA EDUCAÇÃO FILOSÓFICA NO PROJETO POLÍTICO DA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

Guilherme de Freitas Soares

Monografia apresentada no curso de Ciências Sociais, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Bacharel em Ciências Sociais**

Orientador: Miguel Spinelli, Dr.

Santa Maria, RS, Brasil

2011

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Departamento de Ciências Sociais**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, aprova a monografia

**A NECESSIDADE DA EDUCAÇÃO FILOSÓFICA NO PROJETO
POLÍTICO DA *REPÚBLICA* DE PLATÃO.**

elaborada por
Guilherme de Freitas Soares

como requisito parcial para a obtenção de grau de Bacharel em Ciências
Sociais

Comissão Examinadora:

Miguel Spinelli, Dr.
(Presidente/Orientador)

Reginaldo Teixeira Perez, Dr. (UFSM)

Dejalma Cremonese, Dr. (UFSM)

Santa Maria, 15 de dezembro de 2011.

RESUMO

Trabalho de Conclusão de Curso
Departamento de Ciências Sociais
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Universidade Federal de Santa Maria

A NECESSIDADE DA EDUCAÇÃO FILOSÓFICA NO PROJETO POLÍTICO DA *REPÚBLICA* DE PLATÃO.

AUTOR: GUILHERME DE FREITAS SOARES

ORIENTADOR: MIGUEL SPINELLI

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 15 de dezembro de 2011.

Este trabalho se insere na área da Ciência Política, na especialidade da Teoria Política Clássica, e objetiva realizar um estudo sobre o pensamento político platônico em a *República*. O trabalho foi realizado com base na revisão da literatura especializada, constituindo-se em uma pesquisa de caráter histórico-conceitual. O objetivo de compreender o pensamento político de Platão na *República* se norteou por um alvo bem específico: apresentar o modo como o filósofo pensou a relação entre a filosofia e a política, bem como as vinculações feitas por ele entre sabedoria e política, ou entre ciência e governo. A relação entre conhecimento e política é, neste estudo, descrita numa exposição sintetizada, como a motivação principal em Platão. Se, de modo geral, foi na Grécia antiga que teve início o desenvolvimento do que conhecemos hoje por política, foi, em grande medida, o pensamento de Platão, que preservou a reflexão filosófica da política grega. Fruto desse seu labor, é comum hoje encontrar em manuais de filosofia, também em dicionários filosóficos, atribuições feitas a Platão que lhe conferem o título de inaugurador do pensamento social ocidental, ou mesmo, de fundador de uma primeira sistematização sócio-política de caráter racional.

Palavras-chave: Platão. Ciência Política. *República*.

ABSTRACT

Trabalho de Conclusão de Curso
Departamento de Ciências Sociais
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Universidade Federal de Santa Maria

THE NECESSITY OF THE PHILOSOPHICAL EDUCATION IN THE POLITICAL PROJECT OF PLATO'S REPUBLIC

AUTHOR: GUILHERME DE FREITAS SOARES

ADVISOR: MIGUEL SPINELLI

Date and Place of the Defense: Santa Maria, December 15th 2011.

The present work is inserted in the Political Science area in the Classical Political Theory, and it aims to achieve a study about the platonic political thought in the *Republic*. This conceptual- historical research was achieved based on a specialized literature review. The objective of understanding Plato's political thought in the *Republic* indicated a specific aim: to introduce the manner as the philosopher thought the relation between the philosophy and the policy, as well as, the entailments that were done by him between the wisdom and policy or between the science and the government. The relation between the knowledge and the policy is in this study described in a synthesized exposure as the main motivation in Plato. If, in a general manner, there was in ancient Greece that started the development of what nowadays is policy, there was a huge measure- Plato's thought that has preserved the philosophical reflection of the Greek policy. As a result of his labor nowadays it is common to find in philosophy handbooks, also in philosophy dictionaries, attributions done to Plato that confer himself the title of inaugurator of the occidental social thought or really the founder of the first social- political systematization of rational character.

Key words: Plato. Political Science. *Republic*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1 A Grécia Antiga e o Pensamento Político.....	10
2 A <i>Aretê</i>	14
3 Os Sofistas	16
4 Sócrates	18
5 A <i>Aretê</i> nos Diálogos <i>Protágoras</i> e <i>Mênon</i>	22
5.1 O diálogo <i>Protágoras</i>	22
5.2 O diálogo <i>Mênon</i>	27
6 A República.....	31
6.1 Em Busca da Justiça	32
6.2 A cidade ideal.....	37
6.3 A Formação dos Filósofos.....	44
CONSIDERAÇÕES FINAIS	53
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	55

INTRODUÇÃO

Platão nasceu em Atenas por volta de 427/428 a.C., herdeiro de uma família aristocrática, a qual consta que descendia de deuses e de reis. Certamente um mito que se construiu em cima do extraordinário valor que lhe atribuiu o mundo grego. Contudo, na falta de dados biográficos seguros sobre os pormenores da instrução dada a Platão, podemos supor, pelo fato de ele ser de ascendência aristocrática, que sua educação deve ter sido superior e a melhor possível¹. Diógenes Laércio² traz algumas informações interessantes em relação à educação de Platão: primeiramente, ele diz que o filósofo, quando jovem, além de praticar ginástica, “se dedicou à pintura e a escrever poemas (primeiro ditirambos, e depois cantos líricos e tragédias)”³. Em seguida, Diógenes relata que enquanto Platão “se preparava para participar de um concurso de tragédias, passou a ouvir Sócrates em frente ao teatro de Diônisos, e então jogou às chamas seus poemas”⁴. Conforme Friedländer⁵, embora Platão tenha queimado suas tragédias ao conhecer Sócrates, o mesmo não o fez quanto ao poeta que havia nele. Poeta e socrático, Platão tinha, efetivamente, “que ser ambos de uma só vez, a fim de chegar a ser espectador das formas eternas, e ser ambos também para criar a nova dramaturgia filosófica”⁶. Diz, inclusive, Friedländer, e isso como se fosse decorrência de um aspecto poético de Platão, que ele criou o mito de Sócrates para formar novas fábulas no lugar dos velhos mitos de seu povo⁷.

Entre os parentes de Platão, constam algumas figuras bem conhecidas da história política de Atenas: Sólon, Crítias, além de Cármides. Em vista disso, não é de se surpreender que Platão, um cidadão ateniense de nobre família, em algum momento tomasse parte da administração pública de Atenas. Esse fato ocorreu durante o governo dos trinta tiranos; no entanto, o jovem se desiludiu com a

1 Segundo ROBLEDO, “(...) estamos en terreno firme al suponer que Platón, vástago de una familia acomodada y aristocrática, debe haber recibido la educación más perfecta que era entonces posible dar, o sea la que combinaba, en el más perfecto equilibrio posible, la cultura del cuerpo y la cultura del alma, o como entonces se decía, música y gimnástica.” (ROBLEDO, Antonio Gómez. Platón. Los Seis Grandes Temas de su Filosofía. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 13).

2 LAËRTIOS, Diógenes. Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 2008.

3 LAËRTIOS, Diógenes. Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres, III, 5, p. 86.

4 Ibid.

5 FRIEDLÄNDER, Paul. Platon, verdad del ser y realidad de vida. Madrid, Tecnos, 1989, p. 171.

6 “Tenía que ser ambos a la vez para llegar a ser espectador de las formas eternas y ambos también para crear la nueva dramaturgia filosófica” (Ibid., p.171).

7 Ibid., p.171.

realidade da política ateniense. Além disso, a condenação e a execução de Sócrates também influenciaram para o afastamento de Platão da vida política local. Não obstante, o fato de Platão não se envolver na administração da *pólis*, não significa dizer que ele abdicou da vida política. Para confirmar isso, observam-se suas viagens à Siracusa, e, além disso, o conteúdo de seus diálogos. Consta que o filósofo realizou três viagens àquela cidade siciliana na tentativa de conciliar a filosofia com a administração pública.

Aliás, essa relação entre filosofia e governo, filosofia e política, pode ser apontada, sem engano, como uma das principais preocupações de Platão, senão, a principal⁸. Encontra-se na *Carta VII* de Platão a seguinte declaração que pode ser considerada como um atestado da importância atribuída por ele à relação entre conhecimento e política:⁹

Por fim cheguei à conclusão que as cidades do nosso tempo são mal governadas, por ser quase incurável sua legislação, a menos que se tomassem medidas enérgicas e as circunstâncias se modificassem para melhor. Daí, ter sido levado a fazer o elogio da verdadeira filosofia, com proclamar que é por meio dela que se pode reconhecer as diferentes formas da justiça política ou individual. Não cessarão os males para o gênero humano antes de alcançar o poder a raça dos verdadeiros e autênticos filósofos ou de começarem seriamente a filosofar, por algum favor divino, os dirigentes da cidade.

É com base nessa relação entre filosofia e política que, segundo a crítica especializada, está construída a obra de Platão. E, é com vistas a essa relação que será reconstruído, de modo sintetizado, o pensamento político de Platão na *República*. Desse modo, a argumentação será reconstruída, recapitulando o que acontece no diálogo, com o objetivo de remeter, por meio de citações, diretamente ao conteúdo político da *República*. Portanto, a cidade ideal será “reconstruída” de modo a expor por que, na visão de Platão, os filósofos devem ser os governantes. Entretanto, antes de contemplarmos diretamente a *República*, é de grande valia observar por primeiro alguns elementos que são importantes para a compreensão

8 “Do começo ao fim, o motivo principal do platonismo é moral e político” (CORNFORD. F. M. Antes e depois de Sócrates, 2001, p.73). Também JAEGER nos diz que: “Com efeito, a vida e a obra neste pensador são inseparáveis e de ninguém se poderia afirmar com maior razão que toda a sua filosofia não é senão a expressão da sua vida e esta a sua filosofia. Para o homem cujas obras fundamentais são República e Leis, a política era não só o conteúdo de certas fases de sua vida, durante as quais se sentia impelido à ação, mas também o fundamento vivo de toda a sua vida espiritual. Era o objeto do seu pensamento, que englobava e abrangia tudo o mais” (JAEGER, Werner. Paidéia: a formação do homem grego, 1994, p. 588).

9 PLATÃO, Cartas, 326a-b. Semelhante afirmação encontra-se em República, 473 d.

do pensar político de Platão. São eles: a tradição do pensar político que havia na Grécia Clássica, os sofistas e a figura do grande mestre de Platão: Sócrates, além do conceito de *areté*. É difícil falar de Platão sem remeter ao contexto de efervescência intelectual que o antecedeu e que também o cercava.

1 A Grécia Antiga e o Pensamento Político

Platão nasceu em Atenas por volta do ano de 427/428 a.C. Nesse tempo, no século V a.C., a Grécia não se constituía em uma unidade política centralizada. A região que hoje forma o país grego comportava unidades politicamente autônomas, as cidades-Estado, conhecidas como *pólis*. Além disso, havia colônias gregas em diversas regiões que se estendiam para além das fronteiras da Grécia atual. Regiões da Itália, da Turquia, da costa do mar Negro, da costa africana do mar Mediterrâneo, além do sul da França, também foram colonizadas pelos gregos. Nessas regiões se falava a língua grega e se cultuavam os deuses do panteão grego, por isso também formavam parte da civilização grega.

Nas diferentes *póleis* existiam situações políticas diversas, bem como variados modelos de educação. As *póleis* expressavam autonomia na medida em que buscavam, cada uma, possuir sua própria constituição, em se tratando de leis que regulavam e autodeterminavam cada cidade enquanto um todo político. Para os gregos, de acordo com Barker, a lei era:¹⁰

a substância espiritual comum da sociedade, expressa sob forma concreta, atuando como força coesiva e reunindo o poder soberano da sociedade. Como esta substância deve ser transmitida por meio da educação, segue-se que é obrigação do Estado educar os cidadãos em conformidade com a Lei, fazendo com que eles a recebam em si mesmo uma herança.

Na história da Grécia antiga, em especial no período clássico, havia formulação de teorias que buscavam explicar as virtudes de um cidadão. Existia o questionamento de como formar bons cidadãos. Isso se dá em um contexto em que as cidades-Estado gregas eram constituídas por um conjunto de leis, sendo que estas passaram a ser alvo, tanto de críticas, quanto das especulações filosóficas. Assim, quando a filosofia se voltou para o debate dos aspectos próprios da realidade social e política do mundo grego, nasceu a ciência política. Ela teve por objetivo, primeiramente, responder às questões relativas ao homem enquanto ser político, ao ser cidadão: o que é ser um cidadão virtuoso, um bom cidadão? Qual a melhor constituição para as cidades? Qual a melhor maneira de participar da vida política da comunidade? A quem cabe o poder de governar? Essas são questões que se

10 BARKER, Sir Ernest. Teoria Política Grega. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: UnB, 1978, p. 44.

referem diretamente à constituição da *pólis*, ao conjunto de normas que dão origem à cidade-estado e ao cidadão. Segundo Barker:¹¹

o pensamento político relativo às cidades-estado não podia deixar de adquirir o colorido dado pelas condições particulares do mundo helênico. A *pólis* era uma sociedade ética; e a ciência política, enquanto ciência de tal sociedade, tornou-se entre os gregos predominantemente ética.

A palavra ética tem a sua origem no termo grego *êthos*¹², que vem a ser traduzido, de modo geral, por costumes ou hábitos pertinentes a um povo. Na filosofia política grega, observamos que a concepção do dever ser cidadão é vinculada diretamente às questões da cidade como um todo, da *pólis*, e, por isso, a ética é conectada à política. Desse modo, quando a ciência/filosofia política debate sobre o agir do cidadão, ela procura racionalmente conceber o melhor modo de ser cidadão em vista à comunidade, o que implica que o cidadão deva agir com sabedoria: uma sabedoria a ser posta em prática na vida cotidiana.

O pensar político, todavia, não nasceu no momento em que a filosofia passou a questionar os elementos da vida do homem enquanto ser político (fato que é atribuído aos sofistas e a Sócrates). Com efeito, cabe observar que há uma longa tradição do pensar político na Grécia antiga. Ele é anterior à filosofia e, no contexto da literatura clássica grega, remonta a Homero e a Hesíodo. Também a *pólis* é anterior ao filosofar, na medida em que foi a comunidade da *pólis* que despertou, em vista de sua tradição crítica, de debates e assembleias, o pensar filosófico sobre ela. Portanto, a filosofia política surgiu como resultado da evolução de uma tradição de pensar político, que, por sua vez, desenvolveu-se em conjunto com a forma de organização política que é a *polis*, pois, segundo os comentadores¹³, é nas cidades-estado gregas que o pensamento político floresceu em virtude das características da organização e das constituições políticas, que, de diferentes modos, proporcionaram liberdade para que os homens pudessem se aventurar nesses assuntos. Dessa maneira, podemos observar que, embora a especulação lógico-racional tenha alcançado a política em meados do século V a.C., com os sofistas e com Sócrates, e que, logo após a obra de Platão surge como o primeiro esforço de uma teoria

11 BARKER, 1978, p. 16.

12 Para maiores informações sobre êthos consultar: SPINELLI, Miguel. Questões fundamentais da filosofia grega. São Paulo: Loyola, 2006, pp. 119-120.

13 "só na atmosfera livre da Grécia foi possível desenvolver a discussão política e, conseqüentemente, a literatura política" (THEIMER, Walter. História das idéias Políticas. Lisboa: Arcádia, 1970, p. 11).

política pautada pela tradição do rigor lógico-filosófico, não é a nenhum deles que remonta o início do pensar político.

Em relação à tradição do pensar político, destaque seja dado aos Sete Sábios, ao Oráculo de Delfos e a Pitonisa, aos poetas, aos políticos e legisladores, bem como aos sofistas. Já na antiguidade se reconhecia o conteúdo moral e o caráter político de poetas como Homero¹⁴, Hesíodo, Arquíloco, Alceu, Teógenis de Mégara, Focílides, Aristófanes, etc. Além de historiadores, como Heródoto e Tucídides, de políticos, como Sólon, Clístenes e Péricles, entre outros. É grande a lista de nomes que poderiam ser citados aqui como participantes do desenvolvimento e da exposição de s políticas na antiga Grécia. Entretanto, pesa o fato de nenhum deles ter elaborado uma teoria, ou uma ciência que procurasse explicar, de modo sistemático, as particularidades das coisas políticas.

Atualmente a filosofia política e a ciência política são consideradas como diferentes áreas do conhecimento, ainda que partilhem muitas semelhanças, a começar pelo interesse neste setor intrigante da existência humana que é a esfera política. Essa distinção entre ciência política e filosofia política, de acordo com Strauss e Cropsey¹⁵, veio a ser intensificada quando a ciência se diferenciou da filosofia, nos séculos XVI e XVII. Segundo esses autores, na medida em que a ciência natural desenvolveu métodos próprios para investigar a realidade (relacionados, sobretudo, com a empiria e a experimentação), ela se distanciou da filosofia (associada com o caráter abstrato e conceitual da racionalidade). Com o passar do tempo, a distinção entre filosofia e ciência também alcançou a política. Em geral, a ciência política está para uma “ciência natural”, no sentido de ser ciência de algo que é empiricamente dado – baseada em fatos concretos. Ciência caracterizada pela experimentação, dado o caráter empírico que, na contemporaneidade, está interligado ao termo ciência. Segundo Bobbio¹⁶, a “Ciência política, em sentido estrito e técnico, corresponde à ‘ciência empírica da política’ ou à ‘ciência da política’, tratada com base na metodologia das ciências empíricas mais desenvolvidas, como a física, a biologia, etc.”.

14 “Em suas Histórias Variadas Favorinos diz que Anaxágoras foi o primeiro a sustentar que Homero, em seus poemas, trata principalmente da excelência e da justiça...” (DIÓGENES, Laércio, II, 11.)

15 STRAUSS, Leo e CROPSEY, Joseph (org.). *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p.13.

16 BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Trad. Carmem C. Varriale. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 164.

Contudo, ao remetermos nossa análise ao ambiente intelectual da Grécia antiga (nos séculos V e IV a.C.), observamos que não é adequado distinguir entre os termos ciência e filosofia. Strauss e Cropsey nos dizem que, “por tradição, filosofia política e ciência política eram o mesmo”¹⁷. Também tratando da distinção entre filosofia e ciência no mundo antigo, Spinelli¹⁸ é claro ao dizer que a filosofia e a ciência nasceram juntas na antiga Grécia, e que, além disso, eram termos sinônimos.

17 STRAUSS, Leo e CROPSEY, Joseph (org.), 1996, p.13.

18 “O *fazer ciências*, o fazer epistêmico (se assim podemos dizer) era para os gregos uma atividade própria do filósofo, condizente com o conteúdo e objeto da filosofia, e se constituía no núcleo dinamizador do filosofar” (SPINELLI, Miguel, 2006, p. 97).

2 A Aretê

O conceito de *aretê* é traduzido, em geral, como virtude. Entender esse conceito é fundamental para a compreensão do pensamento político grego (principalmente o pensamento socrático-platônico), pois a noção de *aretê* permanece como um eixo que o perpassa e o sustenta. Presente desde Homero e Hesíodo, o termo *aretê* se transforma no elemento essencial do ensino dos sofistas e vira o alvo da filosofia moral de Sócrates, que, afinal, foi o primeiro filósofo a estender o filosofar sobre a virtude (a *aretê*).

Desde os tempos homéricos, os poetas tiveram importante papel na educação do povo heleno. A aprendizagem no interior da *pólis* veio a ser feita com base na leitura e recitação das obras desses artistas. Elas continham, em seus versos, os modelos de conduta que eram ensinados aos jovens da aristocracia, incitando-os a serem virtuosos conforme os heróis, como Aquiles e Odisseu. Essas virtudes eram tidas como desígnios divinos, tendo em vista que ainda persistia uma visão mítica do mundo, em dependência da qual os indivíduos não careciam de exercitar o próprio arbítrio, na medida em que tinham seu destino traçado pelos deuses. A virtude, a *aretê*, correspondia à capacidade de sobressair-se em relação aos outros, de ser o melhor. Já as obras que compunham, formavam a base da educação grega. Os exemplos mais conhecidos são as obras de Homero e Hesíodo, repletas de estórias sobre deuses e heróis. Conforme Jaeger:¹⁹

Na época dos pré-socráticos, a função de guia da educação nacional estava indiscutivelmente reservada aos poetas, a quem se associavam o legislador e o homem do Estado. É com os sofistas que muda pela primeira vez este estado de coisas. Estes separam-se nitidamente dos filósofos da natureza e dos ontólogos do período primitivo.

Na medida em que ocorreu o advento da filosofia, primeiramente voltada para a natureza, para a física, se pôs a de que o ser humano deveria se dispor a compreender a si próprio e o mundo que o cerca, sem a intervenção da tradição e dos deuses. De acordo com Guthrie, foi preciso esperar até os fins do século V a.C. para que surgisse, com o movimento sofista e com Sócrates, uma “filosofia da

19 JAEGER, 1994, p. 190.

conduta humana, ou seja, uma tentativa de basear as nossas ações numa coordenação sistemática de conhecimentos e teoria”²⁰. Assim, são os sofistas que trouxeram a investigação racional, que se concentrava sobre a natureza, a física e o cosmos, para a dimensão do humano. Nesse ponto de transformação se dá a saída da educação de caráter mítico religioso para um caráter racional, onde surgem as preocupações sobre como devem ser educados os cidadãos da democracia florescente. Em geral, é nesse sentido que ocorre a mudança da concepção de *aretê*: de uma concepção aristocrática de virtude aliada aos aspectos mítico-religiosos, nos tempos de Homero, para uma concepção de *aretê* política, que pode ser ensinada como uma arte. Conforme Marvin, “um exemplo dessa mudança são os sofistas, professores profissionais que iam de cidade em cidade, ensinando retórica, gramática, poesia, ginástica e música”²¹.

Os sofistas eram, no tempo de Sócrates, os educadores profissionais, que faziam da transmissão de conhecimentos o seu meio de vida. Para compreender melhor o papel deles é necessário expor uma mudança que veio a acontecer na educação e na política grega: uma transição de valores que transcorreu no seio da *pólis*. Ainda, em palavras de Marvin:²²

Como os sofistas afirmavam que podiam ensinar a *aretê* política – a capacidade de dotar as cidades de leis justas e de uma administração eficiente e a arte da eloquência e persuasão – eram requisitados como preceptores por jovens politicamente ambiciosos, sobretudo em Atenas.

Ao longo do desenvolvimento da democracia, fez-se necessária a participação política dos cidadãos na vida cívica, aumentou a preocupação de como os indivíduos deviam adquirir as qualidades necessárias para conseguirem traçar seu próprio destino, ou ainda, o rumo de sua cidade. A preocupação era a de como os homens podiam se tornar cidadãos capazes, como inculcá-los virtudes. Nesse período surgiram aqueles que se propuseram a ensinar a *aretê* política, os sofistas. Eles eram responsáveis pela formação de alguns indivíduos que participavam das assembléias, e seus ensinamentos eram direcionados para que os alunos apreendessem a política como uma técnica.

20 GUTHRIE, W. K. C. *Os filósofos gregos de Tales a Aristóteles*. Trad. Maria Vaz Pinto. Lisboa: Presença, 1987, p. 10.

21 MARVIN, Perry. *Civilização Ocidental: uma história concisa*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.61.

22 *Ibid.*, pp. 61-62.

3 Os Sofistas

Na antiga Grécia, os sofistas eram tutores, mestres itinerantes que vagavam de cidade em cidade e cobravam para ensinar. Devido ao grande desenvolvimento político de algumas cidades, era necessário que as pessoas se preparassem para participar da vida pública e da administração da cidade. Portanto, havia a necessidade de alguém que instrísse os cidadãos na arte política. Desse modo, quando os cidadãos atenienses procuraram quem dirigisse tal ensino, eis que estavam ali os sofistas, prontos para o exercício de tal empresa: ensinar a *aretê* política. Em geral, os gregos se preocupavam com a formação dos cidadãos, entretanto, a grande maioria não podia pagar por um “ensino superior”. Assim, apenas os mais ricos e poderosos conseguiam pagar e se preparar mais para a vida política. Sofistas muito famosos foram Protágoras de Abdera, Górgias de Leontinos, Hípias de Ellis, Pródico de Cós, entre outros. Inclusive, alguns desses sofistas dão nome a alguns dos mais conhecidos diálogos de Platão.

A palavra sofista, do termo grego *sophistês*, designava alguém sábio, em geral, um homem reconhecido por seu conhecimento ou saber. Muitas vezes o *sophistês* leva a alcunha pejorativa de indivíduos com aparência de sábio, e que, em verdade, não o seriam. Pode-se afirmar que isso foi fruto das críticas dirigidas aos sofistas pelos filósofos, principalmente por Sócrates e por Platão. Contudo, os sofistas tiveram importante papel no desenvolvimento do pensamento pedagógico e político grego, na medida em que eram os responsáveis por educar os cidadãos que participavam das assembléias e conselhos públicos. Sobretudo, os sofistas ensinavam retórica, a arte da persuasão e dos belos discursos. Era indispensável àqueles que almejavam participar da vida política possuir uma boa oratória. Esses discursos eram caracterizados pela capacidade de manipulação, de tal modo que, essa habilidade oratória veio a ser requisitada pelos políticos para persuadir as multidões nas assembléias e em outras instituições públicas.

Sócrates se admira com essa ideia de alguém poder ensinar virtudes, pois seus métodos indicam que ele não crê nessa idéia, e disso advém suas críticas aos sofistas. Para Sócrates, a sabedoria se realiza, em princípio, pelo reconhecimento da ignorância e pela busca da autorreflexão e a virtude só pode ser alcançada a partir do próprio indivíduo, na medida em que pretende conhecer a si próprio.

Segundo Sócrates, os sofistas estavam corrompendo os jovens, pois diziam que transmitiam um saber, e os faziam acreditar serem sábios, ou mesmo bons homens, bons políticos, mas, na realidade, realizavam o contrário disso. Embora o sofista Protágoras tivesse saído de Atenas para não ser condenado, quem acabou sentenciado à morte por corromper a juventude ateniense foi Sócrates!

4 Sócrates

Sócrates (470/469 - 399 a.C) é apontado como um marco histórico no curso do filosofar. Em princípio, constatamos esse fato na separação que se opera entre a filosofia anterior a ele, com os filósofos pré-socráticos²³, e a filosofia que vem depois dele. Diferentemente dos filósofos pré-socráticos, as investigações de Sócrates não foram ao âmbito da física. Enquanto aqueles realizaram uma filosofia que investigou sobretudo o macrocosmo e coisas afins, Sócrates se interessou pelo microcosmo, pelo humano. Em relação a isso, Spinelli nos diz que:²⁴

no período chamado pré-socrático [...], a filosofia não se restringiu à meteorologia, pois que se ocupou igualmente de outras ciências (da gramática, da sinonímia e da retórica) e, inclusive, de questões referentes à educação e à política. Foi, todavia, a partir de Sócrates que a maioria dos filósofos (desestimulados para investigar questões atinentes ao cosmo [...]) se voltou para temas referentes à teoria e à pragmática da ciência, em particular ao arranjo da vida cívica. Nesse último caso, dedicaram-se esses filósofos sobretudo a temas concernentes à justiça (à feitura e à aplicação da lei, à virtude (ao *êthos* do ser cidadão) e ao bem comum (ao *arquétipo* aglutinador da vida da polis).

Sócrates, assim como seus antecessores, também indaga pelo ser, pelo que é. Mas diferentemente deles, Sócrates quer definir o ser da justiça, o ser da virtude, o ser da bondade. De modo geral, o filósofo ateniense investiga aspectos da existência humana que se realizam na medida em que o homem vive em comunidade. Observa-se sua busca pela definição do que é a virtude, a *aretê*. Enquanto os sofistas diziam que a ensinava, mediante altos pagamentos, Sócrates queria saber o que é a virtude.

Com efeito, Sócrates é mais reconhecido por seu pioneirismo pelo qual figura na história da investigação racional. Segundo Strauss e Cropsey²⁵, Sócrates inaugurou a Filosofia Política na medida em que ele questionou pelo ser, pela essência das coisas. Coisas as quais, como bem sabemos, eram valores morais, as

23 O referido autor adverte que, embora os filósofos pré-socráticos sejam “chamados de *filósofos da natureza* não quer dizer que haja entre eles uniformidade ou que a filosofia desse período seja homogênea. É verdade que todos se dedicaram ao estudo do cosmos e da natureza, mas não do mesmo modo” (SPINELLI, Miguel. *Filósofos Pré-Socráticos: Primeiros Mestres da Filosofia e da Ciência Grega*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 11).

24 Id. *Questões fundamentais da filosofia grega*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 77.

25 STRAUSS, Leo e CROPSEY, Joseph (org.), 1996, p.16.

virtudes, como a justiça, o bem, a piedade. Consta em Diôgenes Laêrtios²⁶ que o filósofo Arquêlaos foi mestre de Sócrates, e que esse é o “introdutor da ética na filosofia; de Sócrates ela passa a seus discípulos - os socráticos -, especialmente a Platão, o fundador da Academia Antiga”²⁷. O comentador latino, considerando que a ética iniciou com Sócrates, ainda diz que “em ética houve dez escolas: a acadêmica, a cirenaica, a elíaca, a megárica, a cínica, a eretriana, a dialética, a peripatética, a estóica e a epicurista”²⁸. Segundo Aristóteles²⁹, Sócrates foi o primeiro a se valer do raciocínio indutivo e da definição geral, os princípios do saber científico, conforme o estagirita.

A época em que viveu Sócrates³⁰ é conhecida como o período clássico³¹ da civilização grega, o chamado século de Péricles. Nesse tempo a cidade de Atenas viveu seu apogeu político, militar e econômico. Além disso, os artistas gregos nos legaram grandes feitos na arquitetura, nas esculturas, no teatro e na literatura. É na cidade-estado de Atenas que Sócrates vagava pelas ruas, pela praça pública (*ágora*), pelo mercado, a indagar a si mesmo, bem como os outros, sobre problemas referentes às virtudes de um cidadão. Contudo, além dessa época brilhante, Sócrates também presenciou a decadência de Atenas, na medida em que se desenvolvia a guerra contra Esparta.

Sócrates ganhou fama por questionar as pessoas que, na sociedade ateniense, eram reconhecidas por serem sábias e detentoras de conhecimento. Como consta no diálogo *Apologia*, estas pessoas eram os políticos, os poetas e os artífices. Sócrates as questionava porque queria saber o que significava a pronuncia do oráculo de Delfos, dedicado ao deus Apolo, que se pronunciou dizendo que não havia homem mais sábio que ele. O filósofo, não entendendo o que significava tal pronunciamento, pois não se olhava como um sábio, indagava àquelas autoridades

26 Em relação ao filósofo Arquêlaos, mestre de Sócrates, Diógenes relata que “qualificavam-no de naturalista porque com ele terminou a filosofia natural, quando Sócrates introduziu a ética. Parece, aliás, que o próprio Arquêlaos não foi alheio à ética, pois filosofou sobre as leis, o belo e o justo; Sócrates, que adotou e ampliou suas concepções, é considerado o criador da ética” (LAËRTIOS, Diôgenes, II, 16, p.51)

27 Ibid., I, 14, p.16.

28 Ibid., I, 18, p.17.

29 ARISTÓTELES, *Metafísica*, XIII, 4, 1078b-28.

30 O primeiro registro histórico que menciona Sócrates está na obra de Aristófanes, *As Nuvens*. Posteriormente, quem nos relata sobre Sócrates é Xenofonte, e, é claro, Platão.

31 O período que antecedeu a época clássica é denominado de arcaico. Neste período ocorreram alguns fatos importantes, marcantes e decisivos para o povo grego, fatos que contribuíram para cidade-estado de Atenas atingir seu apogeu; destacam-se a escrita, a moeda, as leis da polis grega, a própria polis, a sociedade de classes e a escravidão.

buscando desmentir o oráculo, de modo a poder afirmar que realmente elas eram mais sábias que ele. Porém, o que aconteceu foi bem o contrário: Sócrates viu que aquelas pessoas aparentavam saber mais do que realmente sabiam. E na medida em que tentou mostrar-lhes este fato, acabou gerando grandes inimizades. Logo, não conseguindo desmentir o oráculo, Sócrates encara-se em uma missão: a de examinar a si mesmo por meio da razão e da filosofia. Uma missão dada por Apolo, como uma maneira de fazer um bem à cidade. Consequentemente, Sócrates questionou os valores da comunidade Ateniense através dos seus cidadãos.

Observando a *pólis* de Atenas, contemplamos importantes elementos para a compreensão do processo que levou Sócrates a ser julgado e condenado à morte. Deve-se ressaltar que alguns anos antes da morte de Sócrates Atenas rendera-se à Esparta e, portanto, não desfrutava de seu poderio militar e econômico que foi conseguido em tempos anteriores, em meio às guerras contra os persas. O ícone político no apogeu da democracia ateniense, Péricles, havia morrido em decorrência de uma peste que assolou Atenas durante a guerra do Peloponeso. Neste período o governo de Atenas se encontrava disputado por homens sedentos por poder, demagogos que buscavam conseguir por meio de manobras populistas o apoio das multidões para poderem governar.

Essa era a sociedade criticada por Sócrates: uma sociedade na qual as pessoas estavam desvirtuadas, interessando-se em demasia por coisas materiais, riquezas e honrarias, ao invés de se interessarem pela justiça, pelas virtudes. Não questionavam se o que faziam era realmente bom ou não. Não se indagavam se o seu agir era justo ou não. Sócrates questionava uma sociedade que não refletia, não questionava seus pensamentos e as suas ações, que não questiona o que seria a virtude. Uma sociedade que não se preocupava com a justiça, que não cuidava da sua alma. Uma sociedade que não se examinava. E nesta sociedade que os sofistas supostamente ensinavam a virtude (*areté*) aos cidadãos.

No diálogo *Apologia de Sócrates*³², observamos que, segundo Sócrates, o saber tem início no momento em que percebemos o pouco saber que possuímos, quando reconhecemos nossa própria ignorância. A partir disso constatamos que

32 A respectiva obra relata o julgamento de Sócrates, em que esse se defende das acusações que lhe são feitas. Ele é levado a júri por ter sido acusado de corromper a juventude, além das acusações de não crer nos deuses da cidade, bem como de criar novas divindades. E por tais acusações é condenado à morte.

precisamos buscar o conhecer, uma busca sem fim que, ao mesmo tempo, é uma fuga da ignorância. Por ter uma sabedoria “humana”, diferentemente dos sábios que possuem conhecimento numinosos, como os políticos e os poetas abençoados pelas Musas, Sócrates reconhece a própria ignorância. E desse ato resulta a sua sabedoria, que reflete e que critica incessantemente, seja a ele próprio (por meio do autorreflexão), seja os outros cidadãos, além da cidade de Atenas. Posteriormente, Platão, discípulo de Sócrates, irá assumir essa postura crítica em relação, não apenas à Atenas, mas às cidades gregas em geral.

5 A Aretê nos Diálogos *Protágoras* e *Mênon*

Prosseguindo com o objetivo de compreender o pensamento político da *República*, vamos demonstrar como Platão imortalizou as querelas entre o seu mestre e os sofistas, primeiro no *Protágoras* e depois no *Mênon*. Nesses diálogos Platão retrata Sócrates desenvolvendo uma série de análises acerca da virtude (*aretê*). Além disso, podemos observar quão clara é a crítica e inquieta postura de Sócrates acerca do que se pode conceber como sendo um bom homem, um indivíduo virtuoso, e, sobretudo, como o filósofo busca conhecer a essência da virtude.

5.1 O diálogo *Protágoras*

No *Protágoras* nós encontramos uma boa exposição da complexa relação que há entre os sofistas e Sócrates. Com base nessa obra, nós poderemos observar mais precisamente as acirradas discussões acerca da *aretê*.

Nesse diálogo, Sócrates é acordado de manhã cedo por um jovem ateniense, chamado Hipócrates. O garoto deseja que o filósofo o acompanhe até a presença de Protágoras, o ilustre sofista que se encontra em Atenas. O jovem pretende se tornar sábio como o sofista. No entanto, quando Sócrates lhe pergunta qual a arte que o sofista possui, na qual pode tornar os outros sábios, Hipócrates não sabe o que responder.

Nesse diálogo os interlocutores, Sócrates e o jovem Hipócrates, discutem inicialmente sobre o que é um sofista e qual a sua arte. Essa discussão, embora expresse contornos acerca da pessoa do sofista, não contém esclarecimento contundente do objeto analisado. Contudo, mesmo que não exista um esclarecimento, os personagens procurarão fazê-lo de algum modo.

Hipócrates diz que o sofista é um “sábio em coisas sábias”³³, entretanto, na medida em que o diálogo prossegue, o jovem fica aturdido pelas perguntas de

33 Platão, *Protágoras*, 312c.

Sócrates e encontra-se em estado de aporia, já não mais responde ao filósofo. Sócrates afirma que o sofista lhe parece “uma espécie de comerciante ou varejista das mercadorias com que a alma se nutre”³⁴, sendo que estas mercadorias se referem ao conhecimento. E, do mesmo modo que os demais comerciantes e varejistas que andam pelas cidades a vender e elogiar seus produtos, sem realmente saber se são bons ou não, os sofistas perambulam pelas cidades a comercializar conhecimentos, também desconhecendo seus efeitos. Essa é a comparação realizada por Sócrates. Quando o Protágoras ganha voz no diálogo, propõe uma nova visão acerca dos sofistas. Considerando que ele mesmo é um sofista, e se assume como tal, diz o seguinte: afirma ser antiga a arte dos sofistas, e, entre os seus inclui alguns ilustres personagens do mundo grego: a) poetas: Homero, Hesíodo e Simônides; b) poetas místico-religiosos: Orfeu e Museu; c) ginastas: Ico de Tarento e Heródico de Salúmbria; d) músicos: Agátocles e Pitaclides de Ceós.

O que há de comum em todos esses homens que foram citados acima? São todos nomes de pessoas envolvidas com a tradição pedagógica grega. Suas artes eram próprias da educação helênica. Ao fazer referência àquelas figuras, Protágoras se coloca junto aos educadores e, desse modo, conclui que o sofista é aquele que educa homens, e diz: “confesso que sou sofista e que educo homens”³⁵. Protágoras então diz que ensina “a boa deliberação: sobre as coisas particulares, que alguém administre perfeitamente a própria casa, e sobre as questões públicas, que seja bastante hábil no agir e no falar”³⁶. Isso faz com que Sócrates logo conclua que Protágoras se intitula como um instrutor político que é capaz de transformar os homens em bons cidadãos. Em outros termos, o sofista atribui ao seu ofício o poder de ensinar a virtude (*aretê*).

Observamos que, mesmo não contendo uma definição a rigor do que é um sofista, o diálogo contém três opiniões diferentes sobre eles. A primeira, que é expressa por um jovem: Hipócrates, que vislumbra a vida pública e se deslumbra com a possibilidade de frequentar um ‘professor famoso’ para se tornar sábio. A segunda definição, a do filósofo Sócrates, que relaciona o sofista e a sua arte com o objeto de sua preocupação: cuidar da alma. Sócrates preocupa-se com o fato de as

34 Platão, Protágoras, 312c.

35 Ibid., 317b.

36 Ibid., 318e-319.

peessoas, no caso Hipócrates, não cuidarem de sua alma, nem prestar atenção àqueles que se apresentem para delas cuidar, os sofistas. A terceira opinião é a de Protágoras, que afirma que um sofista é um educador de homens. Portanto, temos três opiniões que não são iguais, oriundas de três pessoas diferentes: a de um jovem, a de um filósofo e a de um sofista. Em comum há o fato de todas elas relacionarem o sofista a elementos concernentes à educação e ao conhecimento; o sofista é um homem do meio intelectual.

Mas Sócrates não crê que a virtude possa ser ensinada. Pois o filósofo ateniense disse que, quando se trata de artes específicas, as pessoas procuram trazer alguém perito no falar, no intento de ouvir àqueles que possuem tal arte. Fazem isso porque a técnica é uma habilidade específica de alguns indivíduos apenas. Por exemplo, a técnica de fazer sapatos é própria do sapateiro, não é um ofício comum a todos os cidadãos. Desse modo, se a virtude política fosse uma arte específica, restrita apenas a alguns indivíduos, nas assembléias de Atenas, não falaria todos os cidadãos que quisessem, mas somente àqueles que possuíssem a arte política, ou a virtude política. E, se a possuíssem enquanto arte, técnica ou ciência, poderiam ensinar os outros nessa mesma ciência.

Protágoras conta um mito (entre 302d-322d) para refutar os argumentos de Sócrates, que afirmara que a virtude não é insanável. O sofista narra como os deuses forjaram os seres mortais e os dotaram de qualidades e de poderes. Entretanto, a divindade, Epimeteu, esqueceu de dotar o homem de algum bem, deixando-o “nu, descalço, sem cobertor, sem armas”³⁷. Prometeu roubou dons dos deuses para reparar o erro de seu irmão Epimeteu. De Hefesto ele roubou o fogo, de Atenas: a sabedoria técnica. E os entregou aos homens. Com essas habilidades pode o homem prosperar. Criaram religiões, casas e outros objetos, como roupas, calçados, etc. Entretanto, na medida em não possuíam a técnica política, os homens “ofendiam-se mutuamente e se destruíram”³⁸ quando estavam aglomerados.

Para que a humanidade não perecesse perante as dificuldades, Zeus toma providência e envia Hermes para levar vergonha e justiça à humanidade. No entanto, Hermes pergunta a Zeus se deve distribuí-las a todos, ou, se deve dá-las apenas a alguns poucos, como entre os técnicos e os artesãos. A resposta do deus Crônida: o mensageiro dos deuses deve distribuí-las de modo que todos os

37 Platão, *Protágoras*, 321c.

38 *Ibid.*, 322b.

indivíduos as possuam, pois elas são a fonte de harmonia e de vínculos civilizatórios amistosos entre os homens, os quais são necessários para que as cidades existam e prosperem.

Protágoras retira dos mitos duas conclusões: a) os talentos específicos das artes e das técnicas se opõem à universalidade do senso político; b) de acordo com os argumentos do sofista (entre 323 c-326 d), mesmo que todos possuam o senso político, o principal e o mais importante é saber usá-lo e aplicá-lo de modo eficiente. A transformação do senso político em virtude política, segundo o sofista, dá-se exclusivamente pelo esforço, pelo estudo e pelo ensino. Para fundamentar seu argumento, Protágoras fará uma análise do *statu quo* da educação de Atenas, procurando mostrar a veracidade de suas teses. Ele toma como exemplo o papel que as leis e a educação tradicional exercem na formação dos jovens, ressaltando que por meio desses elementos os cidadãos aprendem a ser virtuosos.

Assim, observamos que Protágoras utilizou o mito para argumentar que uma simples aglomeração de pessoas não faz surgir um *pólis*. A qual só existe na medida em que existem leis e educação que visem a tornar os homens bons cidadãos, cidadãos virtuosos. Esses, em consequência, são a garantia da manutenção do Estado. Claro que, de acordo com Protágoras, há a necessidade de alguns especialistas, os sofistas, que possam ensinar a virtude aos cidadãos.

Em síntese, no *Protágoras* (entre 320d e 328e) o sofista expõe de dois modos, por meio de um mito e de um discurso, os argumentos em que se baseia quando afirma que a virtude é insanável. Após ouvir a longa fala do sofista, Sócrates diz: “com efeito até agora eu achava que não era por esforço humano que os bons chegam a ser bons; agora porém estou convencido”³⁹.

Prosseguindo com a análise, o que acontece no *Protágoras* entre 329c e 362 é uma clara exposição da diferença existente entre o método do sofista e o método do filósofo. Se utilizarmos os termos empregados por Sócrates em 361c, podemos dizer que nesse trecho do diálogo (entre 329c e 362), “essas questões estão de cima a baixo terrivelmente transtornadas”. Isso ocorre porque Protágoras é hábil em promover longos discursos adornados pela retórica, que podem facilmente apresentar relativismos e contradições. Já o método do filósofo consiste em perguntar e responder de modo breve, ou seja, dialogar de forma precisa e concisa, com rigor lógico nos argumentos e nas conclusões. Essas diferenças são

39 Platão, *Protágoras*, 328e.

representadas no modo como os dois principais personagens do diálogo discutem acerca do problema que Sócrates, em 329c, extrai da argumentação do sofista: a unidade da virtude.

Protágoras havia afirmado que existe um algo único, a partir do qual todos os cidadãos devem participar para que existam cidades. Ele diz que “esse algo de único é [...] a justiça, a sensatez, o ser piedoso, em suma, o que eu chamo em sua unidade virtude do homem”⁴⁰. Contudo, Sócrates quer saber “se a virtude é algo único e dela são partes a justiça, a sensatez e a piedade, ou essas são todas [...] nomes do mesmo ser único”⁴¹. Primeiramente, o sofista lhe responde que a virtude é algo único. Assim, do mesmo modo como a boca, os olhos, o nariz e as orelhas são partes da face e têm cada uma a sua respectiva função, a justiça, a sensatez e a piedade são partes da virtude, cada qual com a função que lhe é própria, cada uma não como a outra.

Posteriormente, após longas e polêmicas discussões, Protágoras diz que a virtude não é algo bem único. De acordo com o sofista existem quatro partes que são bem semelhantes: a sabedoria, a sensatez, a justiça e a piedade. Entretanto, há uma delas que difere muito das outras: a coragem. Conforme Protágoras, algum homem pode ser ignorante, injusto, impiedoso, intemperante, embora ainda possa possuir a coragem. Contudo, após outra longa discussão entre o sofista e o filósofo, Protágoras admite que seja impossível que algum ignorante possua coragem, dado que a coragem dissociada da ciência seria audácia irrefletida, loucura, mas não coragem. Portanto, como a coragem passou a ser relacionada à ciência, ela junta-se com as outras partes da virtude que são indispensáveis para que os homens comandem a si mesmos para o bem.

No final do diálogo, Sócrates mostra a Protágoras que parece ter acontecido algo estranho. Primeiramente, o filósofo disse que a virtude não pode ser ensinada, já o sofista afirmava o contrário, que se pode ensinar a virtude. Em seguida, na medida em que se desenvolveu o diálogo, Sócrates disse que “tudo é ciência”⁴², de modo que, se a virtude é ciência, ela é ensinável. Mas, na medida em que Protágoras negava ciência à coragem, estava afirmando que a virtude não podia ser ensinada. Assim, se for observado que, entre os dois principais personagens do

40 Platão, *Protágoras*, 324e-325.

41 *Ibid.*, 329c.

42 *Ibid.*, 361b.

diálogo, era o sofista quem afirmava ensinar a virtude (embora não parecesse saber bem qual é a definição da *aretê* enquanto ser unívoco), podemos concluir que, em se tratando de dois paradigmas de ensino, o do filósofo se mostrou mais confiável porque foi Sócrates, que apenas queria apreender, quem acabou por ajudar a Protágoras, mestre de virtude, a esclarecer acerca da unidade da virtude.

5.2 O diálogo *Mênon*

No Diálogo *Mênon*, Sócrates procura definir o que é a virtude (*aretê*). Iniciado o diálogo, Mênon pergunta a Sócrates como advém aos homens a virtude, como uma pessoa se torna virtuosa. Sócrates, entretanto, não pode responder a essa questão, pois não sabendo o que é a virtude, como pode saber o modo como ela advém aos homens? Disso resulta que Sócrates pede para Mênon lhe responder “que coisa afirmas ser a virtude?”⁴³, e o jovem lhe diz que não é difícil defini-la, e apresenta ao filósofo a virtude do homem, a virtude da mulher, e se for preciso, poderia além dessas, dizer a virtude do menino, a da menina, a do ancião e a do escravo. Sócrates critica a resposta de Mênon, pois ele queria uma definição de virtude que fosse una, válida para todas, mas acaba por ouvir o contrário, uma multiplicidade de virtudes.

A respeito da virtude é fato que Sócrates pretende conhecer a virtude enquanto unidade: “embora sejam muitas e assumam toda a variedade de formas, têm todas um caráter único, que é o mesmo, graças ao qual são virtudes”⁴⁴. Posteriormente, ao inquirir Mênon, Sócrates nos fala o que está procurando: “tenta também tu pagar a promessa que me fizeste, dizendo, sobre a virtude, o que ela é como um todo, e pára de fazer muitas coisas do que é um”⁴⁵. Deste modo torna-se claro que, em meio às diversas virtudes que podem existir e que Mênon possa pronunciar, Sócrates busca conhecer aquilo que é comum a todas, aquilo que faz com que a virtude seja una.

43 Platão, *Mênon*, 71d.

44 *Ibid.*, 72c.

45 *Ibid.*, 77a.

A nova definição de virtude que Mênon lhe dá é a seguinte: “virtude é desejar as coisas belas e ser capaz de consegui-las”⁴⁶. Após ouvir essa definição, Sócrates questiona se não parece, a Mênon, que todos querem coisas boas. Embora responda negativamente e torne a disputar argumentos conjuntamente a Sócrates, Mênon reconhece que estava errado, admitindo que querer coisas boas é algo que todos os homens querem. Desse modo, Sócrates procura corrigir a definição de Mênon, pois se a virtude (*aretê*) fosse o desejar as boas coisas, todos os homens seriam virtuosos. Assim, a questão limita-se aos meios de se conseguir as coisas boas, pois a virtude deve estar em consegui-las, não apenas em desejá-las. Em 78c-e, acrescenta-se que se deve conseguir as coisas boas com justiça, ou com prudência, ou com piedade. Logo, a definição de virtude dada por Mênon⁴⁷, após ser limitada, está posta da seguinte forma: a virtude está no conseguir alcançar as coisas boas conjuntamente à outra virtude. Na fala que Sócrates dirige a Mênon: “resulta, a partir do que admites, que fazer o que quer se faça com uma parte da virtude, isso é virtude”⁴⁸.

Acontece que Sócrates conclui que a definição de virtude, enquanto o poder alcançar as coisas boas é tão vacilante quanto as outras definições dadas e que acabam todas da mesma forma: em algo múltiplo. Deste modo, Sócrates pede novamente a Mênon que responda o que é a virtude e ainda faz uma observação quando pergunta a Mênon: “crês que alguém sabe o que é uma parte da virtude mesmo não sabendo o que ela é?”⁴⁹

Novamente Mênon encontrará dificuldades para expor o conceito de virtude e diz a Sócrates não saber responder o que é a *aretê*, pois se encontra “repleto de aporia”. Entretanto, Sócrates se dispõe a examinar e a procurar com Mênon o que é a virtude, pois que ele também não sabe o que ela é. Portanto, irão procurar o conceito de virtude em conjunto, um auxiliando o outro. Após esse acordo, Mênon levanta uma questão que irá resultar no exame a respeito de se a virtude é, ou não, uma ciência.

A questão que Mênon coloca é a seguinte: “de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é?”⁵⁰ A resposta de Sócrates,

46 Platão, *Mênon*, 77b.

47 Ibid.

48 Ibid., 79b.

49 Ibid., 79c.

50 Ibid., 80d.

após expor outras coisas, é a seguinte: “consente que se examine a partir de uma hipótese se ela é coisa que se ensina ou se é como quer que seja”⁵¹. Então, procedendo por hipótese, ao modo dos geômetras como diz Sócrates, irão procurar responder a questão levantada por Mênon: como advém aos homens a virtude, por natureza, por ensinamentos, ou por qual modo?

Assim, a hipótese levantada é a seguinte: se a virtude “for uma coisa desse tipo [sc. ciência], é coisa que se ensina, se for de outro tipo, não”⁵². Então, se for comprovado que virtude é ciência, saber-se-á que é possível ensiná-la e, deste modo, Mênon obterá uma resposta: a virtude advém aos homens por ensinamento.

Prosseguindo com o exame da hipótese, admite-se que a virtude é um bem. Há algum bem que não seja ciência? Se existir um bem que não é ciência, concluir-se que a virtude não é ciência e, desse modo, não pode ser ensinada. No entanto, admitindo-se que a virtude é ciência, que é um bem e que é proveitosa, concluir-se-á que a virtude pode ser ensinada.

Em 87e-88a, são examinadas as coisas que não são da alma (força, beleza e riqueza), e, em 88a-b, são examinadas as coisas da alma, no intuito de saberem se tais coisas são proveitosas. As primeiras, que não são da alma, são proveitosas na medida em que são dirigidas corretamente, mas quando dirigidas incorretamente elas são danosas e não causam bom proveito. Já as coisas da alma (prudência, justiça, coragem, memória), se elas estão acompanhadas de compreensão, são proveitosas, mas do contrário não. Mas e a virtude? Sócrates nos diz que: “segundo esse argumento, sendo a virtude certamente proveitosa, é preciso que seja compreensão”⁵³, dado que a *aretê* é coisa da alma.

A partir desses argumentos, os interlocutores percebem que o proveitoso é aquilo que é compreendido, e isso é válido tanto para as coisas da alma quanto para as coisas que dependem dela (força, beleza e riqueza). Desta conclusão resulta a exclusão da possibilidade dos homens serem bons por natureza, já que dependem da compreensão para tornarem proveitosas as coisas.

A seguir, Mênon crê que sabe como os homens se tornam virtuosos. Ele diz a Sócrates que é evidente que, se não é por natureza, é por meio do ensino que advém aos homens a virtude. No entanto, antes de aceitar isso como uma verdade,

51 Platão, *Mênon*, 86d-e.

52 *Ibid.*, 87c.

53 *Ibid.*, 88d.

Sócrates examina a questão e propõe que, se a virtude é coisa ensinável, quem serão os seus mestres e quem são os discípulos? O próprio Sócrates diz que não consegue identificar tais mestres e, posteriormente, em conjunto com Mênon, afirma que nem os sofistas, nem os homens de bem são professores em matéria de virtude. Desse modo, não há mestres de virtude e, conseqüentemente, não há alunos. Portanto a virtude não é ciência.

Mas como advém aos homens a virtude, como os homens se tornam bons? Observou-se que não é por natureza⁵⁴, nem por ciência, pois a virtude não é coisa que se ensina⁵⁵. No entanto, Sócrates se dá conta de que algo escapou ao exame realizado acerca da virtude e que não é apenas a ciência que guia os homens a agirem bem e corretamente. Segundo ele: “isso é o que agora mesmo negligenciamos no exame sobre que tipo de coisa é a virtude, dizendo que somente a compreensão dirige o agir corretamente, ao passo que, vejo agora, também a opinião verdadeira era assim”⁵⁶. Assim sendo, Sócrates diz que a virtude não advém, nem por natureza, nem por ensino, “mas sim por concessão divina, que advém sem inteligência àqueles aos quais advenha”⁵⁷, como uma feliz opinião, a qual, mesmo não sendo ciência, pode guiar os homens para o bem agir. Contudo, Sócrates encerra o diálogo dizendo que, antes de saber como um homem se torna virtuoso, é necessário saber o que é propriamente a virtude “em si e por si mesma”⁵⁸, ou seja, conhecer a essência da *aretê*.

54 Platão, *Mênon*, 89a-b.

55 *Ibid.*, 96c-d.

56 *Ibid.*, 97b-c.

57 *Ibid.*, 99e-100a.

58 *Ibid.*, 100b.

6 A República

No desenvolver do pensamento antropológico ocorrido em meados do séc. V a.C., Sócrates esteve preocupado com um “cuidar da alma” que, além de envolver a filosofia enquanto atividade autorreflexiva que encaminha o homem a um bem viver, também envolvia uma preocupação com a cidade e com os demais cidadãos, portanto possuía um caráter essencialmente ético-político. Os sofistas, na medida em que foram os principais concorrentes do pensamento socrático e/ou platônico em matéria de ética, política e educação, também tiveram papel importante. Platão, ademais, desenvolveu um pensamento que contém em seu interior as sementes que o mestre Sócrates lhe deixou, e que depois de cultivadas, germinaram um modo novo de filosofar que pretendia cuidar da alma e da cidade.

Sócrates teve um papel central na formação de Platão, no que concerne ao pensamento político. Como já vimos, Sócrates é reconhecido como o fundador da filosofia prática, na qual se confundem a filosofia política e a ética. Assim, na medida em que foi o mentor de Platão, Sócrates lhe forneceu a base para a filosofia contida nos Diálogos. Segundo Nunes⁵⁹, isso ocorre principalmente nos primeiros escritos, chamados “socráticos”, que são caracterizados por apresentarem os ensinamentos e o modo de argumentar próprios de Sócrates.

Além disso, esses escritos socráticos são “aporéticos”, ou seja, eles terminam sem uma conclusão acerca do assunto analisado. Nunes⁶⁰ ainda nos diz que o livro I da *República* fazia parte desse primeiro grupo de escritos, sendo conhecido como “Trasímaco”. Nesse livro, Sócrates desempenha papel principal na medida em que argumenta com os outros personagens, incluindo o sofista Trasímaco, sobre o conceito da justiça, porém ao final não alcançam uma definição.

Originalmente, em grego, a *República* é intitulada como *Politeia*. De acordo com Vegetti:⁶¹

politeia significa em grego quer a estrutura ‘constitucional’ de uma comunidade política, quer a extensão e composição hierárquica do corpo cívico, incluindo o direito a cidadania e de acesso aos cargos públicos (de

59 NUNES, Carlo Alberto. *Marginalia Platonica*. Belém, Universidade Federal do Pará, 1973, pp. 34-35.

60 Ibid.

61 VEGETTI, Mario. *Um paradigma no céu: Platão político de Aristóteles ao século XX*. Trad. de Maria da Graça Pina. São Paulo: Annablume, 2010, p. 10.

fato, os dois significados tendiam a coincidir porque o que, por exemplo, distinguia um constituição democrática de uma oligárquica era sobretudo esse direito)

Além disso, a *República* é composta de dez livros, e, embora seu título remeta à política, contém discussões sobre diversos temas. Aqui interessa-nos principalmente o conteúdo político. Assim, se de modo geral o pensamento político de Platão é marcado pela influência de Sócrates, com a *República* não é diferente. Embora no “Trasímaco”, o livro I, Sócrates não defina o que é a justiça, ele vai propor construir idealmente um Estado justo, a cidade ideal, para, a partir dele, em uma escala ampla, tentar definir a justiça. Portanto, o pensamento político mais divulgado de Platão, relativo ao Estado ideal, têm claro o seu início com a ética socrática, com uma questão bem ao estilo de Sócrates: o que é a justiça?

6.1 Em busca da justiça

No primeiro livro da *República*, Sócrates supera a argumentação de Trasímaco, o sofista, que havia definido a justiça como sendo a conveniência do mais forte⁶². No final desse livro, embora eles tenham vinculado, em geral, a justiça com as coisas boas (com virtude e com sabedoria), Sócrates ainda não sabe o que é a justiça: “desde que não sei o que é justiça, menos ainda saberei se se dá o caso de ela ser uma virtude ou não, e se quem a possui é ou não feliz”⁶³.

Contudo, Gláucon não se satisfaz com a discussão, ele não está convencido de que é melhor ser justo do que injusto. Deste modo, Gláucon distinguiu três espécies de bem: existem os bens que são estimados por si mesmos, “como a alegria e os prazeres que forem inofensivos e dos quais nada resulta de futuro, senão o prazer de possuímos”⁶⁴, além desses, há os bens que são apreciados por si mesmos e por suas consequências, como a “a sensatez, a vista e a saúde”⁶⁵, e, por último, os bens que são desejados unicamente por suas consequências e utilidades, pois são penosos, como a ginástica, a cura de doenças, entre outros.

62 Platão, *República*, 338c.

63 Ibid., 354c.

64 Ibid., 357b.

65 Ibid., 357c.

Segundo Sócrates, a justiça estaria naquele grupo em que se “deve estimar por si mesma e pelas suas consequências quem quiser ser feliz”⁶⁶. Entretanto, afirma Gláucon, a maioria das pessoas crê que a justiça é da espécie penosa de bem, praticada por aparência, com objetivo salarial e visando reputação, algo difícil, que deve ser evitado. Gláucon diz que a argumentação de um e de outro não o satisfaz e deseja “ouvir o que é cada uma delas (ele está se referindo à justiça e à injustiça), e que faculdade possui por si, quando existe na alma”⁶⁷. Assim sendo, Gláucon e Adimanto desenvolvem longos argumentos referentes à justiça e à injustiça que, segundo eles, são alardeados pelas multidões. Ora eles ampliam as consequências da definição de justiça dada por Trasímaco, ora eles mostram que as pessoas querem a justiça apenas pelas consequências que dela advêm e não por ela mesma.

Na medida em que conservam os argumentos de Trasímaco, que tratam da “essência e origem da justiça”⁶⁸, numa ética situacional, não filosófica, Gláucon e Adimanto os ampliam e introduzem novas evidências na discussão. Esse discurso prolongado da definição de justiça feita por Trasímaco, de modo geral, representa a concepção de justiça no *statu quo* do mundo grego.

Deste modo, Gláucon começa: as leis e convenções são organizadas por acordo mútuo entre as pessoas que pensam ser vantajoso não cometer injustiça nem sofrê-la⁶⁹. A concepção de legal e de justo para as prescrições da lei tem a mesma origem⁷⁰. E, de acordo com esse ponto de vista, o maior bem é “não pagar a pena das injustiças”, e o maior mal é não ser capaz de “se vingar da injustiça”. Nos tempos ancestrais, não existia o conceito de justiça, e, dessa forma, não havia leis para ponderar a retidão dos homens. A injustiça seria um bem por natureza e sofrê-la seria maior mal que o bem que há em cometê-la. As pessoas adquiriam por meio das armas tudo o que podiam conquistar dos outros, entretanto, nenhum conjunto humano podia agrupar-se em número suficiente para garantir a sua posição de poder, seja por força, ou por concordância. Deste modo, eles eram infelizes visto que todos estavam retribuindo o mal sobre àqueles que tinham encetado o uso da força violenta. Assim, os homens acordaram um tipo arcaico de lei, tentando instituir

66 Platão, *República*, 358a

67 *Ibid.*, 358b.

68 *Ibid.*, 358e.

69 *Ibid.*, 358c-359e.

70 *Ibid.*, 359e.

o que eram boas ações e o que eram más ações. As leis e convenções são organizadas por acordo mútuo entre as pessoas que pensam ser vantajoso não cometer injustiça nem sofrê-la⁷¹.

Contudo, suas leis foram originadas por temeridade e motivadas pelo egoísmo. Assim, a concepção de legal e de justo para as prescrições da lei tem a mesma origem⁷². De acordo com esse ponto de vista, o maior bem é “não pagar a pena das injustiças”, e o maior mal é não ser capaz de “se vingar da injustiça”. A justiça seria um meio termo entre esse bem e esse mal⁷³. Desse modo, a justiça não é convencionalizada como um bem, ela está como uma impossibilidade de se praticar a injustiça. Essa é a corrente opinião. A justiça se faz contra a vontade, pois, por ambição, “toda a criatura está por natureza disposta a procurar alcançar - a injustiça – como um bem”⁷⁴, embora, por convenção, é coercitado à igualdade.

Sócrates também argumentou que a justiça é uma virtude, mais perfeita em si mesma do que a injustiça, não importa a situação. Para contradizê-lo, conforme Trasímaco supostamente faria, Gláucon diz que é mais gratificante para o homem injusto parecer ser justo, pois, além dos frutos da injustiça, ele irá colher os frutos da aparência do justo: honra e fama. Dessa maneira, ninguém é justo por vontade própria, pois entendem que a justiça não é um bem para si. Seria engraçado se alguém não cometesse injustiça quando fosse possível fazê-lo, visto que ela é vantajosa, diz Gláucon.

Após Gláucon desenvolver seu discurso, que é baseado na concepção de justiça de Trasímaco, Sócrates lhe disse que o que ele expôs bastou para o por fora de combate e o incapacitou de defender a justiça⁷⁵. Entretanto, Adimanto diz a Sócrates que é preciso discursar acerca da vida justa, contrariando as afirmações de Gláucon.

Começa Adimanto: a justiça é recomendada pelo “bom nome que dela advém”⁷⁶, em vistas do justo conseguir cargos públicos e outros tantos benefícios, devido ao renome. Já os poetas, Homero e Hesíodo, têm opiniões semelhantes: os homens piedosos recebem bens dos deuses. Esses bens são descritos como oriundos da natureza. Museu e seu filho, Eumolpo, descrevem o que espera os

71 Platão, *República*, 358c-359e.

72 *Ibid.*, 359e.

73 *Ibid.*

74 *Ibid.*, 359c.

75 *Ibid.*, 362d.

76 *Ibid.*, 362e-363a.

justos e os virtuosos na vida após a morte, no Hades, “imaginando que o mais formoso salário da virtude é uma embriaguez perpétua”⁷⁷. Adimanto diz que em vida os injustos recebem má fama e, no Hades, enterram-se no lodo e transportam água num crivo⁷⁸.

Adimanto pede a Sócrates, em vista à justiça e à injustiça, que analise o que dizem sobre ela os leigos e os poetas: creem que a vida do justo é difícil e trabalhosa e, ao contrário dessa, a vida injusta é suave e fácil de alcançar e que é odiosa apenas à fama e à lei. Em relação aos deuses, dizem que eles fazem mal a homens bons e o contrário aos maus⁷⁹. Além disso, há uma crença na qual os poderosos possuem o dom de curar qualquer crime cometido pelo próprio ou pelos seus antepassados e, ainda, que possam prejudicar inimigos, sejam justos ou injustos, tudo isso por meio de sacrifícios, encantamentos e feitiçarias⁸⁰.

Há citações das obras de Homero e Hesíodo nas quais estão refletidas as concepções comuns referentes aos deuses e à virtude: os deuses complicariam a vida para os justos e facilitariam para os injustos. Em relação à astúcia do injusto, os deuses, segundo dizem as leis e os poetas, deixam-se “flectir por meio de sacrifícios, preces brandas e oferendas”⁸¹. E, no Hades, para fugir às suas penas, há as iniciações e os mistérios⁸². Ainda de acordo com as concepções correntes acerca da justiça, Adimanto mostra que um homem mau deve passar despercebido para ser feliz: “tenho de traçar em círculo à minha volta, como uma fachada e frontaria, uma imagem de virtude, e arrastar atrás de mim a raposa matreira e astuciosa de Arquíloco”⁸³. Para tal empresa, pode se reunir em cabala e clubes, ou tomar aulas com mestres de persuasão⁸⁴. Concluindo, Adimanto ainda diz que “ninguém jamais demonstrou suficientemente, em prosa ou em verso, até que ponto uma é o maior dos males que a alma pode albergar, ao passo que a outra, a justiça, é o maior dos bens”⁸⁵, e, a partir disso pergunta: depois de tratar da justiça e da injustiça, na

77 Platão, *República*, 363d.

78 *Ibid.*

79 *Ibid.*, 364b.

80 *Ibid.*, 364b-c.

81 *Ibid.*, 365e.

82 *Ibid.*, 366a-b.

83 *Ibid.*, 365c.

84 *Ibid.*, 365d-e.

85 *Ibid.*, 366e-367a.

esteira da argumentação de Trasímaco, e, de observarem o que se fala dos deuses e dos homens, como escolher a justiça?⁸⁶

Gláucon e Adimanto anseiam que Sócrates ofereça um argumento irrefutável acerca da superioridade da justiça, uma verdadeira definição universal, e, para procurá-la, o filósofo de Atenas vai praticamente monopolizar o diálogo, pois que os irmãos de Platão querem saber, em relação à injustiça e à justiça, “os efeitos que cada uma produz em quem as possui, e graças aos quais uma é um mal, e a outra um bem”⁸⁷. E é justamente isso o que ele espera que Sócrates argumente e sustente, contrariando o que foi exposto até então. Ao referir-se a Sócrates, o irmão de Platão diz: “tens passado toda a tua vida a examinar esta questão, e só esta”⁸⁸. Após ouvir de modo paciente, Sócrates admira que Gláucon e Adimanto não estejam convencidos de que a injustiça é superior a justiça, embora não lhe pareçam persuadidos disso. Embaraçado, Sócrates diz:⁸⁹

não tenho maneira de defender a justiça. Parece-me que sou incapaz (...) e, por outro lado, não posso deixar de a defender. Com efeito, tenho receio que seja impiedade que, atacando-se a justiça na minha presença, eu não a defenda, nem lhe acuda enquanto puder respirar e for capaz de falar. O melhor, portanto, é socorrê-la dentro dos limites da minha capacitação.

O que Sócrates deve fazer, em relação à justiça e à injustiça, é investigar “até o final qual a natureza de cada uma delas e qual a verdade acerca das respectivas vantagens”⁹⁰. Como a justiça é algo de toda a cidade, Sócrates diz que:⁹¹

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

É a partir desse momento que Sócrates começará, via argumentação, a construir a cidade ideal. Seu objetivo é procurar a justiça em algo maior que o indivíduo, a cidade.

86 Platão, *República*, 366a-b.

87 *Ibid.*, 367b.

88 *Ibid.*, 367d-e.

89 *Ibid.*, 368c.

90 *Ibid.*

91 *Ibid.*, 368e-369a.

6.2 A cidade ideal

Os homens se unem para constituir uma comunidade, motivados por necessidades mútuas. Assim, a cidade se origina na medida em que os cidadãos não são autossuficientes⁹². Deste modo, cidade é o nome da associação dos homens que necessitam um do outro para satisfazerem as suas necessidades⁹³. E assim fazem, pois creem que esse intercâmbio mútuo é melhor para eles. Portanto, o que funda a cidade são as necessidades dos homens:⁹⁴ alimentação, habitação, vestuário. Dado que os homens nascem com distintas aptidões e habilidades, eles devem ser destinados a diferentes tipos de ocupação, para, deste modo, fomentar a concretização do Estado e o bem comum.

Para obtenção de bens serão necessários artífices:⁹⁵ lavradores, pedreiros, tecelões, sapateiros. Cada um realizando uma única tarefa de “acordo com sua natureza e na ocasião própria, deixando em paz as outras”⁹⁶. Também serão associados à cidade os carpinteiros, os ferreiros e demais artífices, visto que a cidade e seus cidadãos necessitam de muitas coisas. Além desses, criadores de rebanho serão acrescentados à cidade⁹⁷. E haverá comerciantes e produção de excedentes para que os homens possam trocar o que não precisarão pelo que necessitam⁹⁸. Há necessidade de marinheiros para comerciar por mar⁹⁹. Haverá mercado e moeda¹⁰⁰, e os “que se instalam no mercado, para serem intermediários na compra e venda”¹⁰¹, os retalhistas. É preciso na cidade pessoas possuidoras “de uma força física suficiente para trabalhos pesados. Esses vendem a utilidade de sua força e, como chamam ao seu preço salário, designam-se assalariados”¹⁰². Portanto, a cidade precisa ser produtiva e deve permanecer ocupada e feliz. Mas onde está a justiça em tal comunidade?

92 Platão, *República*, 369b.

93 *Ibid.*, 369c.

94 *Ibid.*, 369d.

95 *Ibid.*

96 *Ibid.*, 370c.

97 *Ibid.*, 370d-e.

98 *Ibid.*, 370d-371a.

99 *Ibid.*, 371b.

100 *Ibid.*

101 *Ibid.*, 371d.

102 *Ibid.*, 371e.

Gláucon diz que este é apenas uma cidade bem-alimentada, que só serve para os porcos. Ele mostra que as pessoas parecem carecer de mais coisas, pois elas exigem luxos, recreação, refinamentos à vida. Sócrates concorda com essas cortesias. Deste modo a cidade crescerá muito e isso ocasionará guerra por terras, pois dessas se precisa para alimentar a cidade e todos os seus habitantes. Some-se a isso o “desejo da posse ilimitada de riquezas”¹⁰³, e descobre-se a origem da guerra. Por conseguinte, é preciso um exército “que saia a dar combate, lutando contra o invasor por todos os bens da cidade”¹⁰⁴. E, como cada indivíduo irá se ocupar de um só ofício, na medida em que a luta da guerra é uma arte específica, os combatentes não serão os artífices citados acima, mas guerreiros treinados especificamente para a batalha. É afirmado que esses guerreiros, observadas as suas tarefas, necessitam possuir uma natureza apropriada para a sua função¹⁰⁵.

Estes soldados vão precisar de treinamento cuidadoso, terão que ser mais do que competentes em suas tarefas, devem ser bons no que fazem: a guerra. Para ocupar o posto de guardião, entre os cidadãos serão escolhidos os que tiverem natureza apropriada para promoverem a custódia da cidade¹⁰⁶. Essa natureza apropriada se refere às qualidades físicas e psíquicas necessárias à vida bélica. De acordo com as qualidades físicas, além de possuir ânimo, o guardião “precisa ser perspicaz a sentir o inimigo, e rápido na perseguição [...] ser valente, para lutar com energia”¹⁰⁷. Com relação às qualidades psíquicas, devem ser “brandos para os compatriotas, embora acerbos para os inimigos”¹⁰⁸. Mas com seus comportamentos agressivos e belicosos, devem saber quem atacar, e nunca devem se voltar contra o Estado. Eles devem ser ensinados a discriminar entre inimigos e amigos, isso se trata de um pensar que leva à valorização do conhecimento, talvez ao amor à ciência. Segundo Sócrates, existe no guardião uma natureza de filósofo, pois que necessita conhecer quem é amigo e quem é inimigo¹⁰⁹. Eles necessitam ser doces, mas impetuosos ao mesmo tempo. Estes soldados devem ser educados de forma a exibir certo grau de realização filosófica. Ainda sobre as características dos

103 Platão, *República*, 373d-e.

104 *Ibid.*, 374a.

105 *Ibid.*, 374e.

106 *Ibid.*

107 *Ibid.*, 375a.

108 *Ibid.*, 375c.

109 *Ibid.*, 376b-c.

guardiões, Sócrates indaga: “mas de que maneira é que se hão de criar e educar estes homens?”¹¹⁰

Para responder a essa pergunta, examinarão a música e a ginástica, elementos fundamentais na educação grega. Primeiramente a música e depois a ginástica, essa é a ordem do ensino. Em relação à música, Sócrates diz a Gláucón que “o ritmo e a harmonia penetram mais fundo na alma e afetam-na mais fortemente, trazendo consigo a perfeição, e tornando aquela perfeita, se se tiver sido educado”¹¹¹. Conforme Platão, e, de acordo com a antiguidade grega, a literatura faz parte da música. Aliás, de acordo com o filósofo, existem dois tipos de literatura: a falsa e a verdadeira. A falsa será analisada primeiro; dessas, são exemplos as fábulas. Ao se referir a elas em tom austero, Sócrates começa a crítica à tradição pedagógica grega, que é indissociável da atividade dos poetas. Observemos as palavras de Sócrates:¹¹²

devemos começar por vigiar os autores de fábulas, e selecionar as que forem boas, e proscrever as más. As que forem escolhidas, persuadiremos as mães e as mães a contá-las às crianças, e a moldar as suas almas por meio de fábulas, com muito mais cuidado do que os corpos com as mãos. Das que agora se contam, a maioria deve rejeitar-se.

Prosseguindo no exame, Sócrates diz que existem dois tipos de fábulas: as maiores, e as menores. As maiores são as “que nos contaram Hesíodo e Homero – esses dois e os restantes dos poetas. Efetivamente, são esses que fizeram para os homens essas fábulas falsas que contaram e continuam a contar”¹¹³. O principal alvo das críticas do filósofo é a “mentira sem nobreza”¹¹⁴, que apresenta erradamente o modo de ser de deuses e de heróis. Segundo Sócrates, a maior mentira acerca dos deuses é o que Hesíodo faz em relação aos fatos ocorridos entre Uranos, Cronos e Zeus. De modo geral, Sócrates argumenta que:¹¹⁵

quem é novo não é capaz de distinguir o que é alegórico do que o não é. Mas a doutrina que aprendeu em tal idade costuma ser indelével e inalterável. Por causa disso, talvez, é que devemos procurar acima de tudo que as primeiras histórias que ouvirem sejam compostas com a maior nobreza possível, orientadas no sentido da virtude.

110 Platão, *República*, 376c.

111 *Ibid.*, 401d.

112 *Ibid.*, 377b-c.

113 *Ibid.*, 377d.

114 *Ibid.*

115 *Ibid.*, 378d-e.

Quais seriam estas fábulas nobres e orientadas para a virtude, bem como os seus respectivos autores, Sócrates não sabe. Mas os moldes que guiarão os versos, respectivamente à teologia, o filósofo diz serem os seguintes: o deus deve ser representado como ele realmente é. Isso significa que:¹¹⁶

Deus, uma vez que é bom, não poderia ser causa de tudo, como diz a maioria das pessoas, mas causa apenas de um pequeno número de coisas que acontecem aos homens, e sem culpa do maior número delas. Com efeito, os nossos bens são muito menos 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.

Além disso, em relação ao que se fala dos deuses, Platão cita Ésquilo e o censura pelo seguinte verso: “Deus faz surgir uma falta no homem, quando quer arruinar por completo uma coisa”¹¹⁷. Com efeito, são estabelecidas regras para falar de Deus. Por primeiro, deve-se observar que “Deus não é a causa de tudo, mas só de bens”¹¹⁸. Em segundo, que “cada uma das divindades, sendo a mais bela e melhor que é possível, permanece sempre e de uma só maneira com a forma que lhe é própria”¹¹⁹. A partir dessas duas observações, que Deus apenas faz coisas boas e que permanece sempre da mesma forma, a melhor possível, Sócrates conclui que Deus é “simples e verdadeiro em palavras e atos, e nem ele se altera nem ilude os outros, por meio de aparições, falas ou envio de sinais, quando se está acordado ou em sonhos”¹²⁰. E, acerca das obras daqueles que difamam os deuses Sócrates diz que “não consentiremos que os mestres as usem na educação dos jovens, se queremos que os nossos guardiões sejam tementes aos deuses e semelhantes a eles, na máxima medida em que isso for possível ao ser humano”¹²¹.

Todas essas críticas e proibições em relação ao conteúdo das obras dos poetas, referente às representações dos deuses e dos heróis, visam educar os guardiões de modo que venham a “honrar as divindades e os pais, e que não tenham em conta a amizade uns dos outros”¹²². Além disso, para que os guardiões não temam a morte, nem temam o Hades, é necessário “exercer vigilância também sobre os que tentam narrar estas fábulas e de lhes pedir que não caluniem

116 Platão, *República*, 379c

117 *Ibid.*, 280a.

118 *Ibid.*

119 *Ibid.*, 381c.

120 *Ibid.*, 382e.

121 *Ibid.*, 383c.

122 *Ibid.*, 386a.

assim sem mais o que respeita ao Hades, mas antes o louvem”¹²³. De modo geral, pode-se observar várias citações da *Ilíada* que são descritas como mentirosas, ímpias, e, além disso, como maus exemplos para os jovens. Sócrates não ameniza o discurso em relação a Aquiles, que é referido como possuindo um espírito desordenado que alberga “no seu íntimo dois males contrários um ao outro, uma grosseira ambição, e, por outro lado, um sobranceiro desprezo pelos deuses e pelos homens”¹²⁴.

Analisando-se o que foi exposto até aqui, podemos observar que Platão não está, de modo algum, satisfeito com os modelos de homens valorosos e de seres divinos que estão presentes e difundidos no mundo grego por meio das fábulas. Ponderando que esses modelos que ele está criticando severamente ainda são os ideais copiados pelos jovens de seu tempo, ele pretende que os guardiões “se imitem, que imitem o que lhes convém desde a infância – coragem, sensatez, pureza, liberdade, e todas as qualidades dessa espécie”¹²⁵.

A ginástica será analisada, assim como o foi a música. Conforme diz Sócrates, é por meio do intelecto que se consegue uma melhor condição para o corpo: “não parece ser o corpo, por perfeito que seja, que, pela sua excelência, torne a alma boa, mas pelo contrário, a alma boa, pela sua excelência, permite ao corpo ser o melhor possível”¹²⁶. Aliás, com relação à ginástica, ainda são descritas várias passagens concernentes à medicina e ao cuidado geral do corpo, como abster-se da embriaguez¹²⁷, por exemplo. A dieta dos atletas não é adequada aos guardiões, “é preciso uma dieta mais apurada”¹²⁸, mais simples: carne assada sem condimentos. Além disso, devem-se evitar as mesas fartas da Sicília e os doces da ática.

Ao término da análise feita acerca da educação dos guardiões, baseada na música e na ginástica, Sócrates pergunta: “E depois disto, que temo nós de delimitar? Não será por ventura quais dentre estes, hão-de governar e quais se governados?”¹²⁹. A partir desse momento serão realizadas várias observâncias

123 Platão, *República*, 386b.

124 *Ibid.*, 391c.

125 *Ibid.*, 395c.

126 *Ibid.*, 403d.

127 *Ibid.*, 403e.

128 *Ibid.*, 404a.

129 *Ibid.*, 412b.

aqueles que governarão: devem ser os mais velhos, devem possuir inteligência, autoridade e sentimentos patrióticos. Sobre isso Sócrates conclui:¹³⁰

E quem tiver sido sempre posto à prova, na infância, na juventude e na idade viril, e sair dela inalterável, deve ser posto no lugar de chefe e guardião da cidade, devem prestar-se-lhe honrarias, quer em vida, quer depois de morto, e caber-lhe-ão as mais altas distinções na sepultura e demais monumentos à sua memória.

Nesta etapa do diálogo, Sócrates toca num ponto importante, ele pergunta: “como arranjaríamos maneira de, com uma nobre mentira, daquelas que se forjam por necessidade, e de que há pouco falávamos, convencer disso, sobretudo os próprios chefes, e, se não for possível, o resto da cidade?”¹³¹. E se, por exemplo, qualquer membro de uma determinada classe pede como ele chegou a ser classificado como tal? Neste ponto da conversa, ocorre a Sócrates que as três classes podem, em algum ponto, invadir uma sobre a outra e causar discórdia no Estado.

É preciso convencer acerca de quem governa e de quem será governado e, além disso, dos moldes gerais sob os quais a cidade será formada. Para tal será utilizada uma mentira, uma fábula. Não é uma mentira nova, e, segundo Sócrates, é da Fenícia, sucedida em muitas partes, segundo contam e fazem crer os poetas, e só se pode acreditar mediante grande poder de persuasão¹³². Sócrates diz que a mentira é inútil aos deuses, mas útil aos homens sob a forma de remédio: “se a alguém compete mentir, é aos chefes da cidade, por causa dos inimigos ou dos cidadãos, para benefício da cidade; todas as restantes pessoas não devem provar deste recurso”¹³³. Assim, Sócrates propõe que sejam contadas mentiras aos cidadãos, espécies de “Falsidade necessária”. Esta falsidade vai tomar a forma de uma história, o Mito dos metais¹³⁴.

Agora, para ampliar o seu conceito de Estado Ideal, Sócrates divide os cidadãos em três grupos: os Guardiões são divididos em dois grupos, os

130 Platão, *República*, 413e-414a.

131 *Ibid.*, 414b-c.

132 *Ibid.*, 414c.

133 *Ibid.*, 389b-c.

134 O mito, em geral, consta do seguinte: um Deus revestiu a alma dos homens com diferentes metais, de acordo com as suas naturezas e aptidões: ouro, prata ou bronze. Os que têm bronze na alma serão aptos às atividades manuais; os que nasceram com a alma de prata, serão destinados ao manuseio das armas; já os que têm a alma de ouro, serão aptos à atividade racional, conseqüentemente governarão a cidade.

governantes e os auxiliares, os governantes têm prioridade na decisão do Estado, e os auxiliares em ajudá-los. O terceiro grupo é essencialmente o mesmo discutido anteriormente, os artesãos. Como poderíamos esperar, os governantes são os melhores dos Guardiões, eles devem ser os homens mais velhos e experientes. Esses governantes devem ser incorruptíveis e insensíveis a subornos em sua juventude e, à medida que amadurecem, eles terão sido testados para garantir a sua honestidade. Em outras palavras, os governantes irão governar como chefes de Estado; os auxiliares como polícia, defendendo o estado, e os artesãos irão conduzir os negócios do dia-a-dia, necessários ao Estado.

Logo mais, Sócrates analisa algumas outras indicações sobre como o Estado deve ser realizado (obrigação dos governantes). Sócrates refere-se especificamente à legislação e à aprovação de leis e ele diz que não devemos exigir muitas leis no estado ideal, pois muitas comunidades sofrem de uma superabundância de leis que tratam com instâncias específicas (particularidades), causando a perder de vista a generalidade que buscamos: justiça para todos. O verdadeiro caminho para alcançar essa verdade geral está no programa já estabelecido para os Guardiões: educação e criação. Esta formação irá garantir uma integridade da visão, isto é, a criação do cidadão apenas no estado justo. Tendo agora, em teoria, fundado o estado ideal, Sócrates passa a tentar determinar as virtudes essenciais que podem caracterizá-lo (as quatro virtudes cardeais): sabedoria, coragem, temperança e justiça. Sócrates primeiro procura identificar a sabedoria no Estado.

A sabedoria no Estado reside na classe de governantes, pois, por definição, eles governam, aconselhando as outras classes e a si mesmos. Eles são os melhores dos Guardiões, tendo em toda a sua vida sido alimentados e educados para assumir o seu lugar como governante. Além disso, eles são os mais experientes e mais antigos dos cidadãos. São eles que julgam seus concidadãos e a si mesmos. A sabedoria do estado encontra-se em seus conselhos. A segunda virtude, coragem, pode ser encontrada na classe que foi especificamente inculcada com a coragem durante toda a carreira. Esses são os auxiliares, que em sua capacidade como soldados tornaram-se portadores de coragem. A coragem do Estado se reflete no seu próprio ser. A terceira virtude, a temperança, é um pouco mais difícil de analisar porque parece permear as outras virtudes. A temperança é encontrada na ordenação ou no controle de certos prazeres ou desejos do indivíduo, o homem temperado é dito ser senhor de si mesmo. Se estendermos isso para o

Estado, para que ele se autorregule, nós veremos que ele tem de executar a harmonia entre as classes de modo que cada classe deve cooperar com as outras classes. Assim, o Estado pode ser considerado como mestre de si mesmo, porque as três classes funcionam sem dificuldade, como um todo, por causa da concórdia e harmonia entre as classes. Assim, a virtude da temperança no estado é atingida.

Depois de ter analisado três das quatro virtudes, somente a justiça permanece oculta. Devemos lembrar que a responsabilidade de cada membro das três classes é a de que eles atendam estritamente aos negócios da sua classe, assim ocorre a existência de justiça no Estado. E Sócrates argumenta que um exemplo de injustiça aconteceria se os membros de uma determinada classe, por meio do uso da força, tentassem tomar as funções de alguma outra classe. No entanto, por causa de violação forçada dos direitos das classes, pode ser alcançada a desarmonia, que fragmentará o Estado. A justiça é atingida no momento em que se reprova o mal que é ocasionado pela violência contra os direitos de cada classe. Se cada membro de uma determinada classe atende estritamente aos seus próprios trabalhos, e se eles reconhecem que os seus direitos como cidadão cessam quando eles invadem os direitos de outro cidadão, nós chamamos este estado de coisas um Estado justo.

Neste ponto, podemos discernir as quatro virtudes no indivíduo. No exercer a sua razão, na qual foi educado, um homem demonstra a sabedoria. Em controlar as suas emoções ou espírito, no qual foi educado, o cidadão mostra coragem, e, em permitir que sua razão governe as suas emoções e os seus desejos, um homem mostra sua temperança. E a justiça?

A justiça pode-se dizer que resulta da temperança, uma espécie de harmonia mental, um estado no qual todos os elementos da mente estão em concordância um com o outro. No indivíduo, assim como no Estado justo, um acordo deve ser alcançado: deve ser permitido a razão governar as emoções e o elemento irascível, bem como os desejos e as paixões. Assim a justiça está garantida.

6.3 A Formação dos Filósofos

Sócrates agora volta a sua atenção para a questão de saber se uma classe como a dos Guardiões seria possível. A sua resposta é sim. Foi estabelecido que os Guardiões devem defender o Estado, e que os homens, as mulheres e as crianças dessa classe estão para atingir a igualdade através da criação e da educação. Dessa forma, dada a violência entre duas cidades-Estado gregas, os homens e mulheres Guardiões poderiam fazer guerra juntos, contra qualquer inimigo da cidade. E, como parte da formação como Guardiões, seus filhos devem ser levados para a guerra quando possível para que testemunhem batalhas e táticas de combates, além de exibições de coragem e covardia no campo. E, uma vez que todos eles são tão queridos um para o outro (já que são todos os membros de uma grande família), eles vão lutar bravamente, um pelo o outro.

Neste ponto, Gláucon e os demais interlocutores dizem que as colocações que Sócrates apresentou são provavelmente impraticáveis. Sócrates responde que a intenção da conversa continua sendo a procura por uma definição de justiça como um ideal. Ele argumenta que um Estado real poderia muito bem se assemelhar ao Estado que ele tem teorizado, mas provavelmente não seria idêntico a ele. E quando Sócrates é perguntado sobre o que está errado nos Estados reais, como constituindo uma oposição para a realização do Estado ideal, ele responde que os estados de seu tempo têm o tipo errado de governantes.

Agora começaremos a observar o estreitamento de algumas importantes vinculações que permeiam a obra de Platão, como a relação entre a epistemologia, ontologia, a política e a ética. A cidade ideal deve ser governada por um filósofo, selecionado entre os melhores guardiões, um guardião perfeito. A sua virtude deve ser a sabedoria, a qual constituirá parte sábia da cidade ideal. Apenas sobre a regência de um rei-filósofo a cidade será feliz, e assim, os seus habitantes consequentemente. Repetimos aqui a similar declaração que se encontra tanto nas *Cartas*, quanto na *República*:¹³⁵

enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer não haverá trégua dos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos

135 Platão, *República*, 473d-e.

Esta constatação, diz Gláucôn, é tão revolucionária que poderia levar os cidadãos a atacar Sócrates. Com isso, o irmão de Platão pede uma explicação do que foi dito, pois, se os filósofos devem governar, torna-se necessário esclarecer o que é um filósofo. Logo, Sócrates diz que os filósofos “contemplam as coisas em si, as que permanecem sempre idênticas”¹³⁶, isto é, eles apreciam as essências das coisas, a verdadeira realidade. Além disso, os filósofos “têm entusiasmo e gosto pelas coisas que são objeto de conhecimento”¹³⁷, e são eles os que “se dedicam ao Ser em si”¹³⁸. O filósofo, o amante do saber, é um conhecedor da verdade, e Sócrates fala que eles podem conhecer aquilo que se mantém sempre do mesmo modo, porém, aqueles que não são filósofos se consomem no que é mutável e múltiplo, pois são adeptos das opiniões e das aparências. Devemos lembrar que o filósofo possui conhecimento do real, e o não-filósofo possui crença apenas nas aparências, no modo como as coisas aparecem. A partir dessa diferença entre filósofos e não filósofos, Sócrates pergunta: “qual das duas espécies é que deve governar a cidade?”¹³⁹

Sócrates atribui ao filósofo a responsabilidade de governar a cidade, pois, de acordo com o mestre de Platão, são esses guardiões perfeitos os mais competentes a manter as leis e costumes da cidade¹⁴⁰. É Ele que possui o conhecimento do real, o conhecimento das Formas, os absolutos. Tanto a Justiça quanto a Bondade, entre outros elementos da vida moral, todas elas são realidades conceituais, absolutas, pois podem ser percebidas nas suas Formas. Assim, elas não são relativas, variando no tempo, ou nos câmbios do favoritismo político, ou a qualquer tipo de aparência, ou crença nas aparências. È por isso que, de acordo com A argumentação de Sócrates, os filósofos devem ser reis, pois são os mais qualificados a governar, dada a sua afinidade com a sabedoria. Prosseguindo na análise do filósofo-rei, Sócrates diz que eles devem possuir “o conhecimento de toda essência”¹⁴¹, isto é, “o conhecimento de todo o ser”¹⁴², ou seja, eles devem possuir a ciência da realidade. Toda esta parte do diálogo procura determinar a natureza do filósofo e defender as suas características como governantes em potencial.

136 Platão, *República*, 479e.

137 Ibid.

138 Ibid., 480a.

139 Ibid., 484b.

140 Ibid.

141 Ibid., 484c.

142 Ibid.

Sócrates chama de cegos àqueles que não possuem a habilidade de contemplar tais verdades absolutas, ou ainda, “a verdade ideal”¹⁴³, considerando-os inaptos a estabelecerem leis sobre o belo, o justo e o bom¹⁴⁴. Contudo, aquele que vem a conhecer o verdadeiro saber age, tanto no particular quanto no público, conforme o mesmo saber. Assim, o filósofo passa a ser visto como um exemplo, o que faz dele o mais apto a governar e a elaborar as leis para a cidade. Contudo, é necessário “examinar com cuidado qual a natureza deles”¹⁴⁵, diz Sócrates, referindo-se aos filósofos.

Assim sendo, os filósofos têm acesso à realidade em razão de eles estarem “sempre apaixonados pelo saber que possa revelar-lhes algo daquela essência que existe sempre, e que não se desvirtua por ação da geração e da corrupção”¹⁴⁶. Dessa maneira, as essências eternas não são passíveis de transformações, mantendo sempre suas características idênticas. Além disso, Sócrates afirma que os filósofos são apaixonados pela “essência na sua totalidade, e que não deixam escapar de bom grado nenhuma das suas partes, seja menor ou maior, muito preciosa ou destituída de valor”¹⁴⁷ e que eles almejam “alcançar sempre a totalidade e a universalidade do divino e humano”¹⁴⁸. Ainda os filósofos são dotados de um “espírito superior e contemplam a totalidade do tempo e do ser”¹⁴⁹, bem como não atribuem grande importância à vida humana e nem temem a morte. Um verdadeiro sábio não se detém em nada que possua caráter passageiro, somente se liga àquelas realidades de natureza permanente. Sobretudo, o filósofo necessita de certos atributos que se conectam uns aos outros “numa alma que pretende atingir o Ser de forma suficiente e cabal”¹⁵⁰. Entre esses dotes, Sócrates diz que o filósofo deve “possuir um espírito superior e contemplar a totalidade do tempo e a totalidade do ser”¹⁵¹, deve também ter “aversão à mentira e a recusa em admitir voluntariamente a falsidade, seja como for, mas antes odiá-la e pregar a verdade”¹⁵². Existem outras qualidades que se apresentam na alma do filósofo desde a infância,

143 Platão, *República*, 484c-d

144 *Ibid.*

145 *Ibid.*, 485a.

146 *Ibid.*, 485b.

147 *Ibid.*

148 *Ibid.*, 486a.

149 *Ibid.*

150 *Ibid.*, 486e.

151 *Ibid.*, 486a

152 *Ibid.*, 485d.

na medida em que se mostra justa e cordata, que aprende sem dificuldade, ter boa memória, além de ser comedida e agradável¹⁵³.

Sócrates se refere ao filósofo como aquele que verdadeiramente gosta de saber, que tem uma natural disposição para lutar pelo Ser, e que não se detém aos aspectos particulares das aparências antes de apreender o caráter de cada Ser em si, pelo elemento da alma que pode atingi-lo, e “depois de se aproximar e de se unir ao verdadeiro Ser, e de ter dado à luz a Razão e a Verdade, poderá alcançar o saber e viver e alimentar-se de verdade, e assim cessar o seu sofrimento”¹⁵⁴. Bem por isso, Sócrates menciona que o Estado deve voltar a sua atenção para esse conhecimento, a Filosofia. No entanto, segundo o filósofo, o que ocorre é bem ao contrário: o Estado não vê grandes méritos na filosofia. Desse modo, Sócrates critica o estudo que estava sendo propagado entre os jovens da cidade. Em vista disso, Sócrates expõe uma educação filosófica destinada aos guardiões desde a juventude e desenvolvida durante toda a sua vida adulta. Apenas depois desse longo preparo, o guardião poderia governar a cidade, e após tal circuito, na velhice, estaria livre do comprometimento político e poderia se dedicar à preparação da passagem desta vida para o além¹⁵⁵.

Com efeito, Sócrates possui grande interesse no conhecimento reservado aos guardiões, pois a esses competirá a direção da cidade, “se queremos guardiões muito perfeitos, devemos nomear filósofos”¹⁵⁶. E Sócrates depara com o que poderia ser uma dificuldade, pois é difícil encontrar, em um mesmo indivíduo, todas aquelas qualidades mencionadas, como boa memória, facilidade para aprender, etc. Contudo, para assumir o mais elevado posto no Estado, recebendo honrarias e poder, tais características são indispensáveis aos indivíduos¹⁵⁷. Assim, aqueles que se propõem a governar precisam ser disciplinados no que se refere ao corpo, bem como à alma. Por fim, o filósofo deve aplicar-se nos estudos em vista de alcançar o saber mais elevado. E, embora Sócrates conheça o valor da contemplação das perfeições, as essências das virtudes (a justiça, a temperança, a coragem e a sabedoria), ele exige que o guardião venha a tomar um “caminho mais longo”¹⁵⁸ para que possa alcançar a mais elevada das ciências, que é aquela que lhe convém.

153 Platão, *República*, 486b-d.

154 *Ibid.*, 490a-b.

155 *Ibid.*, 498b.

156 *Ibid.*, 503b.

157 *Ibid.*, 503d.

158 *Ibid.*, 504b.

Segundo Sócrates, “a do bem é mais elevada das ciências, e que para ela é que a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e valiosas”¹⁵⁹. Sócrates ainda diz que, mesmo que conhecêssemos tudo o que pode ser conhecido, de nada serve esse conhecimento se não conhecermos “nada de belo e bom”¹⁶⁰.

Para explicar aos demais presentes o que pensa ser o bem, Sócrates, diz que vai expor o que lhe “parece ser o filho do bem e muito semelhante a ele”¹⁶¹, pois o mestre de Platão disse ainda que, dada a grandiosidade do bem, irá deixar de lado a questão do bem em si. Neste ponto da *República*, Sócrates começa a desenvolver a metáfora do Sol, na qual esse astro está para o mundo sensível, assim como o bem está para o mundo inteligível. Assim sendo, Sócrates, começa a falar sobre a existência de duas realidades: a visível (as coisas sensíveis, a multiplicidade) e a inteligível (as s, as essências)¹⁶². A primeira é acessada pela via dos sentidos, a segunda pela parte da alma a qual é dado conhecer as realidades superiores. Ainda, segundo Sócrates, “o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder, é a do bem”¹⁶³. De forma semelhante, Sócrates diz que “o Sol proporciona às coisas visíveis, não só [...] a faculdade de serem vistas, mas também a sua gênese, crescimento e alimentação”¹⁶⁴. Sócrates expõe que a ciência e a verdade são ocasionadas pela do bem e que ambas são semelhantes a ele, porém, elas não se confundem com o bem, que as excede em beleza¹⁶⁵. Além disso, embora o bem não seja uma essência, pois está acima e além delas, é ele que dá aos objetos do conhecimento a possibilidade de serem conhecidos, bem como lhes dá Ser e essência¹⁶⁶. Para melhor observarmos o que Sócrates entende acerca do bem, vamos reproduzir a sua fala:¹⁶⁷

segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; [...] e, que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública

159 Platão, *República*, 505a.

160 Ibid., 505a-b.

161 Ibid., 506e.

162 Ibid., 507b-c.

163 Ibid., 508e.

164 Ibid., 509b.

165 Ibid., 509a.

166 Platão, Loc. cit.

167 Ibid., 517b-c.

Para explicar melhor as suas exposições sobre a realidade e os níveis de conhecimento, Sócrates narra a metáfora da linha dividida, uma linha cortada em duas partes desiguais, uma delas correspondendo à espécie visível e a outra à espécie inteligível. Posteriormente, cada uma dessas partes é seccionada, o que faz com que a linha fique dividida, no total, em quatro seções. Sendo que duas delas correspondem ao mundo visível, e as outras duas ao mundo inteligível. Na primeira secção do mundo visível, encontram-se as imagens, sombras e reflexos, e “àqueles que se formam em todos os corpos compactos, lisos e brilhantes, e a tudo o mais que for do mesmo gênero”¹⁶⁸. Já na segunda parte do mundo visível, é constituída pela diversidade dos seres vivos e pelos objetos e coisas. Após, Sócrates explica a secção inteligível e suas subdivisões: a primeira seção ele chamou de entendimento; a segunda: nomeou de inteligência. Mediante o entendimento, a alma emprega imagens dos seres e busca algum conhecimento a partir de hipóteses, que não levam ao princípio, ao bem. E, por meio da inteligência, a alma deve se dirigir das hipóteses ao princípio absoluto mediante as s¹⁶⁹. Cada um dos quatro segmentos possui correspondência com partes de nossa alma¹⁷⁰. Desse modo, temos as seguintes operações da alma:¹⁷¹ a) Suposição: estado da mente que se ocupa com a contemplação das sombras das coisas no mundo sensível; b) Fé: estado da mente que se ocupa com a contemplação das coisas do mundo sensível; c) Entendimento: estado da mente responsável pela contemplação das imagens das s, um nível entre o mundo sensível e as ideais; d) Inteligência: estado da mente responsável pela contemplação das s em si, no mundo inteligível.

Relacionando esses conhecimentos à administração da cidade, Sócrates diz que, ao contrário do que acontece em seu tempo, deve-se fazer com que os habitantes mais capazes, após terem contemplado o bem, cuidem e guardem os outros habitantes. Esse será o papel dos reis-filósofos. Eles devem fazer isso em nome da harmonia e da união do Estado, visando o bem comum, pois que foram educados com a melhor educação, para serem excelentes, tanto em filosofia, quanto em política¹⁷².

168 Platão, *República*, 510a.

169 Ibid., 510b.

170 Ibid., 511e.

171 Ibid., 511d-e.

172 Ibid., 520c-d.

Logo mais, observando que o filósofo deve ter uma formação de tamanha qualidade, pois que ele precisa contemplar a do Bem, a causa do que “há de justo e belo [...] a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública”¹⁷³, Sócrates analisa quais as ciências que terão tamanho poder, o de levar a alma do mutável ao inteligível.

E ele começa com a aritmética, dizendo que essa ciência conduz “naturalmente à inteligência”¹⁷⁴, e eleva a alma ao Ser. Além disso, Sócrates aconselha a aritmética aos guerreiros, em razão da importância dessa ciência na logística da guerra, bem como aos filósofos, na medida em que eles devem ascender à “essência”¹⁷⁵. Desta forma, podemos observar claramente que a aritmética é essencial ao filósofo, que será o governante da *pólis*. Nas palavras de Sócrates: “esta ciência nos é realmente indispensável, uma vez que se torna claro que ela obriga a alma a servir-se da inteligência em si para chegar à verdade pura”¹⁷⁶. A próxima ciência é a geometria. Sócrates expõe que ela “tem em vista o conhecimento do que existe sempre, e não do que a certa altura se gera ou se destrói”¹⁷⁷. Além disso, justificando porque a geometria contribui na elevação da alma, Sócrates acrescenta que ela “serviria para atrair a alma para a verdade e produzir o pensamento filosófico, que leva a começar a voltar o espírito para as alturas”¹⁷⁸. Ainda Sócrates faz uma breve exposição de uma ciência que não está plenamente constituída, pois está sendo descoberta, a estereometria, “o estudo metódico da dimensão da profundidade”¹⁷⁹. Assim, a quarta ciência é a astronomia, que, segundo Sócrates, é importante na medida em que se aplica ao estudo dos astros, das estações e dos movimentos celestes. A ciência da harmonia, a próxima na análise, segundo Sócrates, é útil à busca do Belo e do Bom¹⁸⁰. Dessa forma, relativamente às ciências que formarão o currículo do governante, Sócrates conclui que “o estudo metódico de todas estas ciências que analisamos, se atingir o que há de comum e aparentado entre elas e demonstrar as afinidades recíprocas,

173 Platão, *República*, 517b-c.

174 *Ibid.*, 523a.

175 *Ibid.*, 525a-b.

176 *Ibid.*, 526a-b.

177 *Ibid.*, 527b.

178 *Ibid.*

179 *Ibid.*, 528d.

180 *Ibid.*, 531c.

contribuirá para a finalidade que pretendemos”¹⁸¹. Lembramos que a finalidade é possibilitar a ascensão da alma às s.

Por último, Sócrates expõe seus argumentos acerca da dialética, ciência que está acima das outras, dizendo que “a capacidade dialética é a única que pode revelar o verdadeiro bem a quem tiver prática das ciências que há pouco enumeramos”¹⁸². Além disso, Sócrates delineia a dialética como um meio da alma chegar à essência das coisas só pelo uso da razão, atingindo o limite do inteligível, buscando apreender a essência do Bem¹⁸³. Assim sendo, Sócrates define o método dialético da seguinte forma:¹⁸⁴

O método da dialética é o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados, e que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e leva-os a altura.

Finalizando a exposição acerca da educação dos reis-filósofos, Sócrates diz que eles deverão, quando atingirem cinquenta anos de idade:¹⁸⁵

Inclinar a luz radiosa da alma para a contemplação do Ser que dá luz a todas as coisas. Depois de terem visto o bem em si, usá-lo-ão como paradigma, para ordenar a cidade, os particulares e a si mesmos, cada um por sua vez, para o resto da vida, mas consagrando a maior parte à filosofia

Assim, Sócrates tem delineada a sua cidade ideal, bem como tem esboçado o sistema de ensino que formará os governantes, os quais deverão, mediante a sua ciência da do bem, promover o bem e a felicidade, tanto para si mesmo, quanto para toda a comunidade.

181 Platão, *República*, 531d.

182 *Ibid.*, 533a.

183 *Ibid.*, 532a.

184 *Ibid.*, 533c-d.

185 *Ibid.*, 540a-b.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao mesmo tempo em que é herdeiro de toda uma tradição intelectual do mundo helênico, Platão é um dos maiores divulgadores dessa mesma tradição. É legatário dos poetas, dos grandes políticos, dos filósofos, bem, como dos sofistas. Ao contrário dos pensadores pré-socráticos, dos quais restam apenas fragmentos de suas obras, o pensamento de Platão encontra-se preservado de maneira integral (primeiro caso no ocidente). E, em relação à obra desse grande pensador ateniense, de acordo com Nunes¹⁸⁶, nenhuma parte dela foi perdida, de modo que os seus escritos (*Corpus Platonicum*) estão completos, num total de 35 Diálogos, entre os quais *Apologia* e *Cartas*. Além disso, a Platão é atribuído o primeiro grande sistema filosófico ocidental, no qual se inclui, entre outros temas, o da política.

O caráter político do pensamento platônico é inquestionável. Podemos observá-lo em diferentes intensidades no conjunto de sua obra. Dada a variedade de assuntos abordados por ele, alguns de seus escritos não são específicos à política. Em muitos deles notamos a sua preocupação constante com os assuntos da *pólis*, às vezes mais discreta, como em diálogos éticos, ontológicos, etc., outras, mais explícitas, quando são abordados diretamente temas políticos. De modo geral, três obras platônicas são reconhecidas pela tradição de comentadores por tratarem, principalmente, temas políticos: *República*, *Político* e *Leis*. Contudo, mesmo que o seu pensamento político mais conhecido seja o que está exposto na *República*, Platão ainda escreveu o *Político* e *Leis*, obras cujos conteúdos revelam, em alguns pontos, diferenças substanciais.

Dado que elementos políticos permeiam a obra de Platão, a sua teoria política está diretamente relacionada a outras áreas do seu filosofar, como a ética, a ontologia e a epistemologia. Somente será justo e bom o Estado governado por um filósofo, o qual deverá possuir a ciência das *s* (realidades essenciais), que são os fundamentos da ordem e da justiça. Sobretudo, mediante a utilização do método dialético, o filósofo deverá ser capaz de atingir a mais elevada das ciências: a do bem. Assim, a necessidade de achar uma base sólida para o ato de conhecer, mediante teoria das *s*, epistemologia e ontologia, é motivada pela obrigação de

186 NUNES, Carlo Alberto. *Marginalia Platonica*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973, p.27.

descobrir algo sólido para pautar o rumo da cidade. Lembremos que a construção do Estado ideal iniciou com uma discussão acerca da essência da justiça.

Com efeito, observamos na *República* que a cidade idealizada por Sócrates está composta ao todo por três classes sociais: os reis filósofos, os guardiões e os artífices. A essas quais correspondem três virtudes: os primeiros governam porque possuem a natureza própria para tal função, assim como possuem a educação adequada para exercer funções de guia da cidade, e, em suas almas, predomina, além da razão, a virtude da sabedoria; os segundos, soldados do Estado, são militares cuja virtude que lhes é própria é a coragem, são eles que vão lutar para sustentar as leis e os costumes do Estado justo, deliberados pelos filósofos; já os terceiros são os artífices, os trabalhadores, que têm por virtude, conjuntamente com as outras classes, a temperança. A quarta virtude necessária à cidade é a justiça. Ela aparece no Estado como a harmonia entre as três classes, representantes das três virtudes: sabedoria, coragem e temperança. Assim, da mesma forma, a justiça surge no indivíduo, quando as três partes de sua alma estão em harmonia: a alma racional, correspondente a virtude da sabedoria; alma irascível, cuja virtude é a coragem; e a alma concupiscível, caracterizada pela temperança.

Também foi possível observar como Platão expressa toda uma teoria sobre a educação dos guardiões. Segundo consta, para alguém se tornar guardião é necessário um duro aprendizado, baseada na música e na ginástica, de modo que, somente aqueles que superarem todas as etapas chegarão a tal condição. Ainda, serão selecionados entre os melhores guardiões, que serão submetidos à outra rígida educação. Contudo, essa nova educação será de caráter filosófico e científico, orientada no estudo das matemáticas em geral e da dialética. Segundo foi exposto, a educação matemática age como um ligamento entre o mundo sensível e o mundo inteligível, dado que o matemático baseia-se em formas e símbolos esquematizados, raciocinando exclusivamente com definição abstrata. Primeiro a aritmética, depois a geometria e, por último, a astronomia. Em seguida, o postulante a filósofo estudará música: proporção e a harmonia, para, em seguida, adentrar na dialética, que permite o conhecimento da essência das coisas. Neste ponto, quando a dialética for tornada interna à alma do guardião, ele poderá governar a *pólis*, como um autêntico rei-filósofo, pois é para a formação desse sujeito que Platão propõe uma necessária educação filosófica na *República*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a) Obras de Platão

Apologia de Sócrates. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

Cartas. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

Górgias. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

Leis. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

Mênon. Trad. de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC - Rio, Loyola, 2001.

Político. Trad. de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

Protágoras. Trad. de Carlos Alberto Nunes, Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

República. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Gulbenkian, 1983.

b) Obras complementares

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. L. Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.

ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Lisboa: Presença, 1982-1992.

BARKER, Sir Ernest. *Teoria Política Grega*. Trad. de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1978.

BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Trad. Carmem C. Varriale. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

BLACKBURN, Simon. *A República de Platão: uma biografia*. Trad. de Roberto Franco Valente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

CHÂTELET, François. *História das idéias políticas*. Trad. de Carlos Coutinho. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. *História do pensamento político*, vol. 1. Trad. de Roberto de Lacerda. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

CORNFORD, F. M. *Antes e depois de Sócrates*. Trad. de Valter Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FITZGERALD, Ross. *Pensadores políticos comparados*. Trad. de Antônio Patriota. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983.

FRIEDLÄNDER, Paul. *Platon, verdad del ser y realidade de vida*. Madrid: Tecnos, 1989.

GIORDANI, Mário. *História da Grécia*. Petrópolis: Vozes, 1972.

GUTHRIE, W. K. C. *Os filósofos gregos de Tales a Aristóteles*. Trad. de Maria Vaz Pinto. Lisboa: Presença, 1987.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. de Artur Parreira, São Paulo: Martins Fontes, 1994.

LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

MARVIN, Perry. *Civilização Ocidental: uma história concisa*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MOSCA, Gaetano. *Historia das doutrinas políticas desde a antiguidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

NISBERT, Robert. *Os filósofos sociais*. Trad. de Yvette de Almeida. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

NUNES, Carlo Alberto. *Marginalia Platonica*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.

PENEDOS, A. J. *O pensamento político de Platão*. Porto: Publ. F.L.U.P., 1977.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. Vol. I e II. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993.

ROBLEDO, Antonio Gómez. *Platón, los seis grandes temas de su filosofia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

SABINE, George. *Historia de la teoria política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

SPINELLI, Miguel. *Filósofos Pré-Socráticos: Primeiros Mestres da Filosofia e da Ciência Grega*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. *O nascimento da filosofia grega e sua transição ao medievo*. Caxias do Sul: Educs, 2010.

_____. *Questões fundamentais da filosofia grega*. São Paulo: Loyola, 2006.

STRAUSS, Leo e CROPSEY, Joseph (org.). *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

THEIMER, Walter. *História das idéias Políticas*. Lisboa: Arcádia, 1970.

VEGETTI, Mario. *Um paradigma no céu: Platão político de Aristóteles ao século XX*. Trad. de Maria da Graça Pina. São Paulo: Annablume, 2010.