

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE
CENTRO DE HUMANIDADES – CH
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA – CMAF

Ana Alice Miranda Menescal

A IDÉIA DE JUSTIÇA E A FORMAÇÃO DA CIDADE IDEAL
NA REPÚBLICA DE PLATÃO

Fortaleza

2009

Ana Alice Miranda Menescal

**A IDÉIA DE JUSTIÇA E A FORMAÇÃO DA CIDADE IDEAL
NA REPÚBLICA DE PLATÃO**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

Fortaleza

2009

M543i Menescal, Ana Alice Miranda

A Idéia de Justiça e a Formação da Cidade Ideal na
República de Platão/ Ana Alice Miranda Menescal. — Fortaleza,
2009.

102p.

Orientador: Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen.

Dissertação (Mestrado Acadêmico em Filosofia) —
Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades.

Ana Alice Miranda Menescal

**A IDÉIA DE JUSTIÇA E A FORMAÇÃO DA CIDADE IDEAL
NA REPÚBLICA DE PLATÃO**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen - UECE

Dra. Maria Aparecida de Paiva Montenegro - UFC

Dr. Cícero Cunha Bezerra - UFS

*À minha avó Alice,
de quem herdei o nome
e a fortaleza, assim espero!
Com meu beijo mais terno
e abraço mais carinhoso*

AGRADECIMENTOS

Ao Tito, esposo, amigo e companheiro, por seu incentivo, confiança, conselhos, paciência e amor.

Aos meus pais, Armando e Ana, pelo incentivo aos estudos e por compreender as ausências nos almoços de fim de semana.

Ao Aloísio, irmão querido, que divide comigo o entusiasmo pela vida acadêmica sempre com palavras amigas.

À minha avó Alice, pelas conversas, os almoços antes das aulas do mestrado, a ambrosia e por entender algumas longas ausências, durante os dois anos de mestrado.

À Profa. Guaraciara Barros Leal, minha sogra, pelo incentivo dado ao Tito e a mim desde a seleção do mestrado, pelos conselhos e o computador compartilhado por tanto tempo e, por me receber em sua casa e em sua família.

Ao Prof. Dr. Roberto Pontes, meu sogro, pela leitura cuidadosa e revisão da dissertação.

À amiga Silvana Fernandes Mariz, feliz reencontro, pela elaboração do *abstract*.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen, por seus conselhos, serenidade e apoio durante meus surtos de insegurança com o tema escolhido.

À Profa. Dra. Maria Aparecida de Paiva Montenegro, a Cida, por sua amizade, atenção, conselhos, livros emprestados e leitura do projeto e da dissertação.

Ao Prof. Dr. Cícero Cunha Bezerra, pela cordialidade e por aceitar o convite para ler e avaliar esta dissertação.

Ao Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia, por aprovar o projeto de uma historiadora com pretensões filosóficas, à Maria Tereza Sátyro, exímia

secretária do mestrado, por sua solicitude sempre e, à Fátima, Denísia e Joaquim por todos os seus préstimos.

Aos colegas de mestrado, em especial, Érika, Márie, Raphaela e Renata, pelo companheirismo e momentos compartilhados.

Aos professores do mestrado pelas aulas, filósofos apresentados, interesses despertados e indicações de livros.

À Funcap, pelo incentivo à pesquisa no Ceará e pela bolsa concedida durante os dois anos de mestrado.

*“E se este nosso discurso (logos) se perdesse como
um conto (mythos) e nós nos salvássemos com
um desvario (alogías) qualquer?”*

Platão, *Filebo*, 14 a.

RESUMO

O presente estudo propõe uma análise do conceito de justiça e da formação da cidade ideal na República de Platão. Para tanto, realizou-se a leitura e análise de parte das obras do filósofo de Atenas, com o intuito de compreender seu projeto político, ou seja, a formação do filósofo-rei, ou rei-filósofo, e o estabelecimento da cidade ideal. O primeiro capítulo foi dedicado à busca por traços do projeto político de Platão na Carta VII, pois é um texto com características autobiográficas que apresenta as tentativas de implantação do governo ideal em Siracusa, durante os governos de Dionísio, o velho e Dionísio, o jovem. Em seguida foi realizada uma análise da República de Platão, obra de maior impacto do filósofo, por sua abrangência e diversidade de temas, onde são abordados os tópicos centrais da discussão ora proposta: a idéia de justiça e a cidade ideal. Por último, buscou-se analisar a conceituação de justiça e a formação da cidade ideal partindo da educação do cidadão no diálogo A República. Neste momento abordou-se, também, os elementos considerados prejudiciais para a formação ética do cidadão, ou seja: as paixões e poesia trágica. Neste último ponto, foi realizado o embate entre pontos de vista diferentes de Platão, contidos na República e em Íon, obra supostamente anterior.

Palavras-chave: Justiça. Cidade Ideal. República. Platão. Ética.

ABSTRACT

This study herein presented proposes an analysis on the concept of justice and about the formation of the ideal city offered in *The Republic* by Plato. In order to achieve this goal some parts of Plato works were read and analyzed with the intention to comprehend his political project, which means, the formation of the philosopher-king or king-philosopher and the setting of the ideal city. The first chapter was dedicated to the research of the characteristics of the Plato political project offered in the *Lecture VII* thus it has autobiographic traces which presents the attempts of implementing the ideal government in Syracuse during the tenures of Dionysius, the old and Dionysius, the young. After this, it was realized an analysis on *The Republic*, the main work of this philosopher because of its wideness and diversity of subjects; and it is where it is possible to find some approaches over the central topics of the discussion herein proposed: the concept of justice and ideal city. And finally it was attempted to analyze the concept of justice and the formation of the ideal city, having as point of departure the citizen education presented in the dialogue *The Republic*. In this moment, it was analyzed as well the elements considered harmful to the ethical formation of the citizens which are the passion and the tragic poetry. In this last point, it was realized the confrontation amongst Plato's different points of view included in *The Republic* and in *Ion* (a previous work).

Key-words: Justice – Ideal City – Republic – Plato – Ethics.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 O PROJETO POLÍTICO DE PLATÃO	18
2.1 A origem do projeto político	20
2.2 As experiências de Siracusa: contexto geral	22
2.3 Os governantes de Siracusa e suas atitudes para com Platão	25
2.4 Avaliação dos governos de Siracusa	29
3 DA REPÚBLICA DE PLATÃO OU DA ΠΟΛΙΤΕΙΑ	40
3.1 <i>A República</i> no contexto da obra platônica	40
3.2 Objetivo de <i>A República</i>	42
3.2.1 A política	43
3.2.1 A ética	46
3.2.4 A cidadania	48
3.3 A metodologia: diálogo e dialética	49
4 A IDÉIA DE JUSTIÇA E A FORMAÇÃO DA CIDADE IDEAL	63
4.1 A idéia de Justiça e a educação do cidadão: possível formação de uma Ética platônica	64
4.2 A cidade ideal: adequação e conduta ética	73
4.3 A poesia e as paixões: interferências na conduta ética	78
5 CONCLUSÃO	89
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	92

1 INTRODUÇÃO

Platão demonstrou claramente nas obras que escreveu o seu envolvimento com a filosofia e com a política, apesar de, na juventude, ter trilhado os caminhos da poesia. Ainda jovem, encantou-se com a filosofia e seguiu os passos de Sócrates, mestre e amigo, de quem foi companheiro até o momento em que este tomou a cicuta. Vivenciou momentos políticos conturbados, participou da Guerra do Peloponeso, presenciou o governo oligárquico, a democracia decadente, a tirania¹ e a volta à democracia. Fez parte da assembléia popular de Atenas e viu as arbitrariedades cometidas em busca de poder. Assistiu à condenação e à morte daquele que considerava o pensador mais virtuoso da Grécia, Sócrates.

A morte de Sócrates foi fundamental para o estabelecimento da filosofia platônica. A decepção e o inconformismo de Platão com a situação imposta ao mestre fizeram nascer no filósofo da Academia o desafio de encontrar soluções para circunstâncias como aquela. Após a morte do mestre, as obras do filósofo ateniense estabeleceram análises filosóficas de diversos temas relacionados à ética e aos valores humanos na Grécia Antiga, além de outras que analisaram a política e sociedade grega, buscando estabelecer um indicativo político a ser seguido por Atenas, ou mesmo, o planejamento ideal de uma cidade e uma sociedade justas, onde os cidadãos pudessem atingir a excelência.

Na verdade, a cidade ideal de Platão não foi necessariamente pensada para ser realizada. Para tanto, o filósofo indicou os caminhos que considerava cabíveis, pois que a realização não lhe cabia individualmente, mas à sociedade. Por três vezes Platão esteve em Siracusa com o intuito de estabelecer o governo de um filósofo-rei e, desse modo, transformar o rei da cidade em filósofo. Ao lado de Dión,

¹ A tirania entre os gregos era uma forma de governo momentânea, apenas para situações críticas, quando havia necessidade de uma intervenção mais forte, sendo dissolvida assim que a situação estivesse sob controle. Portanto, quando a esta se faz referência aqui, fala-se de uma situação crítica. Sobre esta questão, cf. AMOURETTI, Marie-Claire; RUZÉ, Françoise. **O mundo grego antigo: dos palácios de Creta à conquista romana**. Tradução: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993.

seu amigo, esteve com Dionísio, o velho, que o vendeu como escravo. Depois esteve por duas vezes com Dionísio, o jovem, que não aproveitou as oportunidades de conhecimento oferecidas por Platão como deveria, valendo-se dos ensinamentos do ateniense para apenas satisfazer suas vaidades.

A presente dissertação, intitulada *A idéia de Justiça e a formação da cidade ideal na República de Platão*, tem o intuito de discutir as contribuições de Platão voltadas para o estabelecimento da essência de sua *justiça*, em busca dos caminhos éticos a serem seguidos pelo cidadão, para assim conduzi-lo ao melhor convívio social possível e, portanto, à fundação e manutenção da *cidade ideal*, lembrando sempre que esta última depende inteiramente da formação e conscientização do cidadão para existir. Afinal, os cidadãos justos e conscientes de seu valor perante a sociedade serão os elementos formadores da cidade justa, ou seja, o governo justo da cidade pressupõe o governo justo de cada cidadão perante a si mesmo, o que requer um cuidadoso processo de formação.

O projeto político de Platão não se apresenta essencialmente pela questão política, mas envereda pela ética e por uma educação, orientada pela filosofia, tão necessárias à formação humana. Assim se pode compreender a análise de Tiago Lara, quando faz afirmações sobre o projeto educativo e político:

o projeto educativo de Platão, aquele que deve traçar o caminho para a formação do homem equilibrado, maduro, sábio e feliz, é também o seu projeto político. Cidadão e cidade estão numa relação dialética de causa e efeito mútuos. Um e outra se refletem e se geram. Não há como pensar educação pessoal fora da realidade política formadora. Não há como pensar reforma social ou política senão através de uma ação educativa pessoal.²

² LARA, Tiago Adão. **Caminhos da razão no Ocidente: a filosofia nas suas origens gregas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989. 4. ed. Coleção Caminhos da Razão. V. 1. p. 114.

Portanto, a análise de Platão da cidade, da política e da ética do mundo antigo é realizada a partir de uma proposta educacional e, para analisar o pensamento de Platão acerca da ética e da sociedade, são utilizadas aqui, fundamentalmente, duas obras do filósofo: 1) a *Carta VII*, por seu conteúdo autobiográfico e pela apresentação da idéia-chave do projeto político de Platão, ou seja, do filósofo-rei; e, 2) *A República*, foco central do objeto pesquisado para realizar esta dissertação, pela noção de *justiça*, planejamento da cidade ideal, e dos roteiros para o convívio ético. As outras obras utilizadas serão referidas ao longo deste estudo, pois acreditamos que as obras de Platão sejam interrelacionadas. Por isso, utilizamos também *As Leis*; *Teeteto*; *Crátilo*; *Íon*; *Fedro*; *O Político*, entre outras. Sobre esse caráter integrado das obras de Platão, Werner Jaeger comenta o posicionamento de Schleiermacher, do seguinte modo:

as obras de Platão, embora não desenvolvam as suas idéias em forma de sistema, mas sim através da forma artística pedagógica do diálogo, pressupõem todavia, desde o primeiro instante, uma unidade espiritual que nelas se vai desentranhando gradualmente³

É evidente a relação entre as obras e os resultados finais da produção do filósofo. Se forem analisadas, por exemplo, a *República*, a *Carta VII* e *As Leis*, é possível perceber a relação entre a argumentação acerca dos problemas político-filosóficos e, mais do que isso, a diferença de sentimentos em relação ao seu próprio projeto político, o do filósofo-rei e o da cidade ideal. No fim de sua atuação como filósofo, fica evidente o amargor das decepções com as tentativas frustradas de implantação do projeto e uma escrita menos idealista e mais real das possibilidades políticas gregas.

³ JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução: Artur M. Parreira. São Paulo: Editora Herder, 2003. p. 600.

A presente análise encontra-se exposta em três capítulos. O primeiro, que recebe o título *O projeto político de Platão*, consta de uma análise da experiência política do filósofo em busca do modelo ideal de governo. Para este capítulo é de suma importância a *Carta VII*, pois esta apresenta a auto-análise daquele pensador acerca de suas atuações junto aos tiranos de Siracusa, onde julgou que seria possível estabelecer um governo justo, realizado por um homem que unisse em si mesmo a sabedoria e o poder. A experiência, a bem da verdade, frustrou o filósofo, pois, mesmo com as três tentativas relatadas na obra, não foi possível transformar a mentalidade dos déspotas. A vaidade e a ganância dos tiranos foram vitoriosas, mas, mesmo depois de sua primeira viagem, sob o governo de Dionísio o velho, Platão ainda retornou duas vezes e, segundo o filósofo, as duas últimas viagens tiveram como justificativa maior a amizade dedicada a Dión. Ressalte-se que a expectativa por este manifestada dava mostra de querer ter a filosofia presente na sua vida e, assim, assumir a posição de um filósofo-rei.

O intuito da carta era responder à solicitação dos amigos de Dión, então falecido, que buscavam novos rumos para o governo de Siracusa e viam em Platão a grande fonte de sabedoria daquele. Por esse motivo, acreditavam que o filósofo ateniense fosse o mais apropriado para orientá-los.

A proposta do primeiro capítulo terá por fim a constatação de que o projeto político de Platão repousa em dois elementos fundamentais: 1º O filósofo-rei à frente do poder; e, 2º A cidade justa, onde o filósofo-rei estabelecerá seu governo. No primeiro capítulo, a discussão recai, fundamentalmente, sobre o primeiro elemento, o filósofo-rei, o segundo elemento será discutido de forma mais ampla no capítulo final da dissertação.

O segundo capítulo, cujo título é *Da República de Platão ou da Politéia*⁴, consiste em uma análise dos elementos da *pólis* idealizada pelo filósofo de Atenas. O capítulo discute a *República* de Platão a partir de uma divisão entre três elementos, a saber: Política, Ética e Cidadania. A Política é discutida a partir da compreensão do homem como ser político e social; a Ética, a partir da

⁴ Forma transliterada do grego para o português.

compreensão da função social e política do homem; a Cidadania, a partir da junção Política e Ética, pois a adequação do homem às duas fará dele o cidadão ideal.

Será fruto de discussão, também, o uso da forma dialógica e de suas características em Platão, pois, como o filósofo não se propõe à elaboração de tratados filosóficos, os diálogos tanto podem construir um pensamento sobre certo assunto, quanto desconstruir possíveis equívocos. Através da dialética platônica se pode chegar à potencialidade da alma humana, fazendo o interlocutor do personagem principal⁵ rememorar conhecimentos adquiridos em vivência anterior à experiência terrena, quando sua alma não se encontrava ligada ao corpo. A potencialidade da alma e as experiências anteriores ao contato com o corpo serão discutidas neste capítulo.

É possível que todas as descrições constantes na obra de Platão sejam mitos, com a intenção de explicar situações não passíveis de demonstração em termos racionais, como vem a ser o caso da experiência da alma humana antes do contato com o corpo físico e a escolha do destino na vida terrena subsequente. Esta última questão, explicada pelo mito de Er no livro X da *República*, é aspecto discutido no capítulo segundo.

Para o aprofundamento dos temas propostos a obra fundamental será a *República*, pois ela apresenta a percepção dos conceitos centrais da discussão ora apresentada, além de outras obras de Platão, como: *Fedro*, *Crátilo* e *Teeteto*, apenas para citar algumas.

O capítulo terceiro tenta finalizar a discussão proposta, *A idéia de Justiça e a formação da cidade ideal*, que originou o título da dissertação. Subdivide-se em três partes: 1ª) *A idéia de Justiça e a educação do cidadão: possível formação de uma Ética platônica*; 2ª) *A cidade ideal: adequação e conduta ética*; e, 3ª) *A poesia e as paixões: interferências na conduta ética*.

A primeira parte se centra na discussão da idéia de justiça, assim como da análise do justo e do injusto, de acordo com o diálogo proposto por Platão através

⁵ No caso da *República* este papel pertence à personagem Sócrates, que ocupa a posição central na maioria das obras de Platão.

do personagem Sócrates, além de outra questão fundamental: a educação do cidadão para seguir o caminho da justiça, no desempenho de uma conduta ética para com seus concidadãos. Comentadores como Werner Jaeger e Samuel Scolnicov são considerados essenciais.

A segunda parte apresenta análises sobre os indicativos de formação da cidade ideal e sua relação de interdependência com o cidadão ideal, pois, para Platão, a cidade é ampliação do cidadão e o cidadão é a cidade em menor escala. Também será necessária a compreensão da idéia de indivíduo para Platão, pois, segundo sua argumentação, a sociedade é composta por indivíduos; portanto, é necessário que cada um se adeque ao espaço, ao lugar social, que lhe é determinado para ter um comportamento ético em relação a si mesmo e ao outro, sem o que não será possível atingir o objetivo da cidade ideal.

A terceira parte, por sua vez, aborda as possíveis interferências na conduta ética do homem da cidade. Por isso, será abordado o tema das paixões, da influência dos poetas na educação da república platônica, e o desvio que podem causar na conduta do indivíduo. Para tanto, faz-se necessário discutir o conceito de paixão, a crítica aos poetas na *República*, o elogio aos poetas em *Íon*, a poesia e sua contribuição para a educação na Grécia Antiga e, para finalizar, a função que Platão pretendia atribuir aos poetas na cidade ideal.

Seguindo estes passos, a presente dissertação pretende abordar a idéia de Justiça em Platão e, por meio desta, seu modelo de cidade ideal, partindo da compreensão do projeto político, da formulação de uma ética platônica e da inter-relação desses elementos na formação da cidadania.

2 O PROJETO POLÍTICO DE PLATÃO

*“Eu creio estar entre os poucos atenienses, para não dizer-me o único,
que tentam a verdadeira arte política e sou o único,
entre os que agora vivem, que a exercita.”*

Platão, Górgias, 521 d.

As experiências de Platão o conduziram à concepção de um projeto político que terminou sendo o grande empreendimento de sua vida, na verdade, mais amplo do que a própria Academia, pois estava entre as prioridades desta a reflexão sobre o político. O início de tudo foi, por certo, a ligação com Sócrates, com quem teve contato no período em que serviu no exército ateniense. Os dois tornaram-se amigos e Platão cultivou esta amizade, dedicando-se aos ensinamentos do mestre e sendo-lhe fiel até o momento da morte do mesmo, acontecimento fundamental para a formulação de toda a sua filosofia, da qual se sobressai o projeto da cidade ideal governada pelo filósofo-rei que ocupou a vida inteira de Platão.

A cidade ideal foi estabelecida, ao poucos, em quase todas as obras de Platão. Mesmo quando não havia referência direta a ela, as obras trataram de aspectos que diziam respeito à formação do homem, à formação do cidadão, que posteriormente deveria habitar a cidade. Os filósofos anteriores a Platão associavam a beleza física e a força à perfeição pretendida para os deuses gregos, o que fatalmente associava o homem forte e belo à condição de superioridade e de beleza moral⁶. Platão considerava este pensamento típico de sofistas como

⁶ Cf., por exemplo, o que dizem a respeito BRUN, Jean. **Platão**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985. Coleção Mestres do Passado, nº 10; BERGSON, Henri. **Cursos sobre a filosofia grega**. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Coleção Tópicos; LARA, Tiago Adão. **Caminhos da razão no**

Protágoras, para quem o homem era a medida de todas as coisas, como uma concepção bastante equivocada. Exemplo disso eram os governantes déspotas que, em muitos casos, apresentavam, além de força física, a beleza, mas não tinham condição de aplicar a justiça. Portanto, não sabiam realizar um governo justo, que para o filósofo ateniense era condição *sine qua non* de um bom funcionamento da cidade, ou seja, da constituição da cidade ideal.

A tese principal de Platão diz respeito à necessidade de fundação de uma cidade onde haja a educação voltada para a justiça, porque somente assim se atingirá o ideal humano que é a felicidade. O alcance da felicidade, segundo Platão, repousa sobre o educar, voltado para a justiça, o qual originaria o cidadão ideal, conhecedor do seu espaço e daquele reservado ao outro, e, conseqüentemente, à cidade ideal, “ampliação” do cidadão. Finalmente, para governar a cidade ideal, o mais indicado seria o filósofo-rei, detentor do conhecimento necessário para conduzir a vida na *pólis* segundo os caminhos da ética e da justiça entre os concidadãos. Sobre a política de Platão, disse Jean Brun:

A política de Platão é dirigida por uma exigência ética; é porque a sociedade tem de ser moldada *primeiro* na idéia de Justiça que a idéia de Justiça poderá *depois* encontrar-se nela; é portanto necessário que o Estado, como o mundo do *Timeu*, seja construído sobre um modelo, e que os filósofos se tornem reis ou que os soberanos se tornem verdadeiros e sérios filósofos.⁷

Portanto, o ideal político desenvolvido por Platão envolve duas questões: filosofia e justiça, ambas, vistas como essenciais para o fim procurado pelo homem, ou seja, a *eudaimonia*.

Ocidente: a filosofia nas suas origens gregas. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989. 4. ed. Coleção Caminhos da Razão. V. 1.

⁷ BRUN, *Op. cit.*, p. 151 et seq.

2.1 A origem do projeto político

A criação do projeto político de Platão teve origem, antes de tudo, nas decepções do filósofo com os modelos de governo baseados na *democracia* e nas ações dos governantes de seu tempo. O ponto culminante dessa criação foi a condenação e morte de Sócrates⁸.

Após terminar o serviço militar, Platão passou a compor a *Eclésia*⁹, e foi durante esse período que começaram suas decepções com os regimes políticos de Atenas. Sócrates fazia parte da *bulé*¹⁰ de Atenas e em 406 assistiu à sessão onde foram condenados à morte os generais que venceram a batalha de Arginusas, ilhas do Mar Egeu, vizinhas a Lesbos. Platão passou a admirar mais ainda seu mestre Sócrates, ao vê-lo ficar contra o regime democrático de Atenas, quando não apoiou tal condenação. Logo a democracia ateniense se tornou oligarquia, os governantes passaram de quinhentos para trinta. Entre estes trinta oligarcas estavam Crítias e Cármides, parentes de Platão, que votaram pela condenação de Sócrates.

O filósofo dos Diálogos, inicialmente, preferiu a oligarquia ao modelo de governo que o antecedeu, a democracia, mas logo percebeu os abusos dos governantes. Porém, tinha suas obrigações militares com a *pólis*, e por esta razão fez parte das assembleias convocadas pelos oligarcas, ainda que não aceitasse participar ativamente dos atos do governo oligárquico.

A oligarquia caiu em 403, voltando a vigorar a democracia em Atenas. Porém, quando Platão estava conformado com este retorno, Sócrates foi julgado e

⁸ Sobre a morte de Sócrates, cf: *Apologia de Sócrates e Fédon*, de Platão.

⁹ Em grego: Ἐκκλησία. Assembléia popular de Atenas, da qual faziam parte os homens que serviram no exército da *pólis*.

¹⁰ Em grego: Βουλή. O conselho da *pólis*, composto por quinhentos conselheiros, por isso, também chamado de conselho dos quinhentos de Atenas.

condenado à morte, e uma das razões para tanto foi o fato de ter feito oposição ao governo oligárquico. Mas as questões envolvendo Sócrates eram maiores. O mestre de Platão era considerado um contraventor, por sua proposta educacional crítica, que muito se diferenciava da educação tradicional, que ia além de questões religiosas, pois também ele era acusado de tentar introduzir novos deuses¹¹ na religião ateniense. Por isso, Sócrates foi considerado um corruptor da juventude.

Platão tentou demover os governantes democratas, buscando modificar a condenação à morte em multa, mas sua tentativa foi vã. Em *Apologia de Sócrates*, podemos ler sobre a imagem que ficou de Sócrates para a sociedade ateniense. Segundo Platão, as impressões eram muito ruins, devido a Aristófanes e à comédia *As nuvens*¹²¹³. Possivelmente vem do momento da morte de Sócrates a idéia de Platão, defendida na *República*, de que o governo deve ser realizado por filósofos e não por homens comuns.

A morte de Sócrates levou Platão ao questionamento sobre a ignorância dos governantes, em especial os déspotas, pois o ímpeto individualista que os guiava não permitia que enxergassem o que havia de mais essencial para o governo da cidade segundo o projeto político de Platão: a noção de *pólis*, de coletividade. A questão não deve ser compreendida como uma possível teoria comunista. Para Platão, assim como para boa parte dos gregos da época, a *pólis* estava acima da individualidade, mas a democracia, para aqueles que governavam sob sua égide estava desvirtuando os caminhos governamentais, com o individual se sobrepondo à *pólis*. Os governantes dispunham do poder a partir de suas necessidades individuais e da necessidade de se manterem de forma autoritária no mando. O poder tirânico se mostrou em Atenas quando Sócrates foi condenado, e, mesmo, após a queda do governo dos trinta, quando foi mantida a condenação.

¹¹ O *dêmon* a que Platão se refere no Livro X da *República*, era uma espécie de guia da alma humana durante a vida, junto ao corpo e fora dele. Sócrates se referia ao *dêmon* como uma voz que o guiava, que orientava seus atos. Sobre a questão, cf., por exemplo, REALE, Giovanni. **Platão**. Tradução: Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007. Coleção História da Filosofia Grega e Romana. V. III, e BRUN, Jean. *Op. cit.*.

¹² Cf. ARISTOFANES. **Las nubes, Lisistrata, Dinero**. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

¹³ As duas obras de Platão e de Aristófanes apresentam visões diferentes de Sócrates. Enquanto Platão elogia a conduta do mestre, Aristófanes ridiculariza o filósofo.

2.2 As experiências de Siracusa: contexto geral

O filósofo da Academia desejava, como pensador, tentar aplicar suas idéias a respeito do modelo de governo ideal, possibilidade que surgiu em Siracusa. Sobre sua experiência naquela cidade, a melhor fonte que se tem é a *Carta VII*, na qual relata as três viagens feitas ao reino dos Dionísios, realizadas na esperança de transformar os governantes tiranos, primeiro Dionísio o velho e depois Dionísio o jovem, em filósofos-reis. Na carta em questão, o filósofo explana acerca do comportamento e dos atos políticos dos dois Dionísios, assim como reflete a respeito de seu amigo Dión, por intermédio de quem conheceu os tiranos e ainda sobre seus próprios atos, numa espécie de auto-exame. A *Carta VII* faz parte do conjunto de missivas atribuídas a Platão, mas a autenticidade dos textos é fruto de suspeitas. Em 1783, Meiners, por não considerá-las autênticas, rejeita-as no conjunto de obras platônicas. Mais tarde, no século XIX, a partir de estudos estilísticos, foi possível encarar *As Cartas* com mais benevolência, aceitando a autenticidade de parte delas¹⁴. A *Carta VII*, possivelmente, foi a que menos sofreu contestações, devido aos muitos detalhes sobre a vida de Platão¹⁵. A opção de discutir neste capítulo a *Carta VII* está relacionada aos elementos que apresenta sobre o projeto político de Platão em sua incessante tentativa de aplicação da concepção da excelência de um governo de filósofo-rei.

O texto da *Carta VII* se inicia com uma saudação aos parentes e amigos de Dión e, ao que parece, Platão responde a proposta de seus interlocutores sobre o

¹⁴ Cf. SAMARANCH, Francisco de P. **Cartas: preambulo**. In: PLATON. **Obras completas**. Traducción del griego, preámbulos y notas por: María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, Jose Antonio Miguez, Maria Rico, Antonio Rodriguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. 2. ed. Madrid: Aguilar, 1988, p. 1545.

¹⁵ Cf. Jean Brun, 1985.

projeto político conhecido através de Dión e baseado nas idéias e nas obras de Platão. O filósofo se dispõe a ajudar caso as propostas estiverem de acordo com o posicionamento de Dión, pois este, Platão conhecia bem, desde quando o siracusano contava seus vinte anos e o ateniense quarenta. Ao referir-se a Dión, Platão afirmou que “a opinião que então tinha, essa mesma também continuou tendo: achava ser preciso que os siracusanos fossem livres, que administrassem de acordo com as melhores leis”¹⁶. E foram estas idéias que Platão supôs terem inspirado Hiparino.

O filósofo, em seguida, noticia seu interesse, desde cedo, pela política ateniense e por tudo que presenciou nos regimes políticos estabelecidos em Atenas. Refere-se ao episódio de quando foram dados como chefes da nova ordem política cinqüenta e um homens, sendo trinta os que governavam com poderes absolutos, dentre os quais alguns, parentes e conhecidos seus. Platão viu, em pouco tempo, as arbitrariedades dos governantes ao se darem conta do poder em suas mãos, inclusive, segundo registra, os tiranos quiseram envolver, entre outros:

um amigo meu, mais velho, Sócrates, que eu certamente não me envergonharia de dizer ser então o mais justo de todos, mandaram-no com outros contra um dos cidadãos, conduzindo-o à força para a morte, a fim de que fosse cúmplice dos negócios deles, querendo ou não. Mas ele não se deixou persuadir e arriscou-se a suportar tudo, em vez de se tornar cúmplice deles em atos ímpios¹⁷.¹⁸

Após o ocorrido, Platão toma certa distância das questões políticas em Atenas por não aceitar os posicionamentos de governantes despóticos, pois estes

¹⁶ PLATÃO. **Carta VII**. Tradução e notas: José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008, 324 a-b.

¹⁷ Sócrates se negou, ao ser indicado junto a outros quatro cidadãos, a deter, por morte, León de Salamina, que era adversário do regime oligárquico, pois considerava este um ato ilegal.

¹⁸ *Carta VII*, 324 d-325 a.

usavam o poder para resolver questões pessoais. Para Platão, à medida que o tempo passava e os regimes políticos e governantes mudavam, ficava mais difícil dele próprio se dispor a envolver-se com as questões políticas da *pólis*. Aos poucos, viu que os problemas de governo não envolviam apenas Atenas. Todas as *pólis* gregas deparavam-se com governantes despreparados para as coisas da cidade, para o comando dos cidadãos, e os costumes e leis dos antigos, dos antepassados, não eram mais seguidos. A situação toda vem à tona quando Atenas perde a guerra para Esparta¹⁹ e esta impõe a oligarquia de cinquenta e uma pessoas, sendo trinta os oligarcas da cidade. Nesse momento surge para Platão o pensamento que dá origem a seu projeto político, a necessidade da filosofia tanto para a vida pública, quanto para a vida privada. Nas palavras de Platão:

Fui obrigado a dizer, louvando a verdadeira filosofia, que a ela cabe discernir o politicamente justo em tudo dos indivíduos, e que a espécie dos homens não renunciará aos males antes que a espécie dos que filosofam correta e verdadeiramente chegue ao poder político, ou a espécie dos que têm soberania nas cidades, por alguma graça divina, filosofe realmente.²⁰

Aqui se tem a proposta político-filosófica do pensador, expressa diretamente, aquela que o ateniense discutiu em suas obras e tentou implantar. Sobre o mesmo projeto, Platão, através de Sócrates, diz à Gláucon:

Se os filósofos não forem reis nas cidades ou se os que hoje são chamados reis e soberanos não forem filósofos genuínos e capazes

¹⁹ Aqui se faz referência à Guerra do Peloponeso, sobre o assunto cf. *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides.

²⁰ *Carta VII*, 326 a

e se, numa mesma pessoa, não coincidirem poder político e filosofia e não for barrada agora, sob coerção, a caminhada das diversas naturezas que, em separado, buscam uma dessas duas metas, não é possível, caro Gláucou, que haja para as cidades uma trégua de males e, penso, nem para o gênero humano.²¹

Assim, Platão deposita as esperanças de alcance da felicidade na condição de haver na *pólis*, quer fosse a cidade ideal de sua *República* quer fosse a Siracusa dos Dionísios, um governo realizado por aqueles que detêm os conhecimentos maiores, os conhecimentos da filosofia.

2.3 Os governantes de Siracusa e suas atitudes para com Platão

Platão discorre sobre as experiências passadas junto aos déspotas de Siracusa na *Carta VII*, primeiro com Dionísio, o velho e, em seguida, com Dionísio, o jovem. O primeiro desagrado citado foi quanto ao modo de vida de siracusanos e italianos. Ao chegar à Siracusa, não pôde compreender a vida que ali era considerada feliz, pois os homens viviam de excessos: muita comida, muita bebida, mulheres todas as noites, não sobrava tempo para a alma, para aquisição de conhecimentos, a formação virtuosa²². Para o filósofo ateniense, nenhuma cidade regida por esses hábitos poderia encontrar a *eudaimonia*, pois os cidadãos seguiam o exemplo de seus governantes, ou seja, a inatividade completa, somente alterada

²¹ *Rep.*, Livro V, 473 d.

²² Essa idéia será retomada na filosofia de Aristóteles, com o *metron*, e na de Epicuro com seu *tetrafarmacon*, por exemplo. Cf. *Ética a Nicomaco* de Aristóteles e *Carta sobre a felicidade(a Meneceu)* de Epicuro.

para envolverem-se em banquetes, embriaguez ou amores²³. O ateniense, a partir do que viu acerca dos costumes dos siracusanos, afirmou:

É necessário que essas cidades sejam tiranias, oligarquias e democracias²⁴, mudando sem jamais cessar, sem que os soberanos nelas suportem ouvir o nome do governo justo e isônimo.²⁵

Adiante, Platão discorre sobre a predisposição de Díon para escutar seus pensamentos e acatá-los, pois esse não pensava como os seus concidadãos. Enquanto estes eram condicionados por uma vida mundana, de sensualidade e prazer, o jovem Díon aceitou os ensinamentos de Platão acerca das virtudes necessárias ao homem e à *pólis*. Ao mesmo tempo que Platão trazia Díon para perto de si e de seus ideais políticos, estava de modo inconsciente trabalhando em prol do fim da tirania, e isso acarretou em sérias conseqüências para sua pessoa e a de Díon. Ambos conquistaram o ódio dos adeptos do regime despótico, ou seja, de todos aqueles que de algum modo se beneficiavam do poder exercido por Dionísio, o velho. Esse ódio poderia não prejudicar diretamente Platão, que não era habitante local, mas afetou Díon até quando ocorreu a morte de Dionísio.

A primeira viagem de Platão a Siracusa terminou com seu embarque numa trirreme espartana, vendido como escravo por ordem de Dionísio. O filósofo, no

²³ Coincidentemente, ou não, a vida que ambos os tiranos de Siracusa levavam encaixava-se perfeitamente com o significado atribuído ao nome que receberam: Dionísio. Dionísio ou Dioniso, deus grego, o mesmo Baco dos romanos, a quem se atribui a invenção das videiras, do vinho, e o delírio místico, presente nos festejos e à embriaguez. Cf. o verbete *Baco* em RIBEIRO, Joaquim Chaves. **Vocabulário e Fabulário da Mitologia**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1962 e *Diôniso* em KURY, Mário da Gama. **Dicionário de mitologia grega e romana**. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

²⁴ As citadas formas de governo são os modelos defeituosos de governo que vão contra os legítimos, os quais, segundo Platão, são: monarquia, aristocracia e o que se pode chamar república constitucional.

²⁵ *Carta VII*, 326 d.

entanto, foi comprado por Aníceres, que o libertou logo em seguida²⁶. É importante ressaltar que Dionísio, o velho, era de origem simples e ganhou destaque a partir do seu papel de *estratego*²⁷ nas guerras contra Cartago. Pouco dado aos conhecimentos filosóficos que Platão considerava essenciais ao bom governante, mesmo assim, aquele tirano criou em torno de si uma corte de letrados que o esclareciam e eram amparados por ele em situações adversas. Essa corte se sentiu ameaçada pelos ideais platônicos e a simpatia de Dión pelo filósofo de Atenas.

Após a morte de Dionísio, o velho, Dión vislumbrou a possibilidade de pôr em prática os conhecimentos adquiridos com seu mestre, pois o jovem Dionísio ainda não se encontrava completamente convicto quanto a aplicação do governo tirânico. Dión convidou Platão a voltar a Siracusa para implementar um governo comandado por um filósofo-rei. Dionísio aparentava gosto pela filosofia, o que facilitaria a sua formação dentro dos moldes platônicos, e este foi o argumento de Dión. A decisão de Platão foi bem avaliada antes de acatar o convite, tendo o raciocínio se dado pela seguinte argumentação:

Eu tinha conhecimento da alma de Dión, que era grave por natureza e de idade suficiente. Daí, considerei e hesitei sobre qual dos dois cursos seria preciso seguir: pôr-me a caminho e aceitar, ou fazer o quê? Contudo a balança pendeu para o que havia a fazer. Pois, se algum dia alguém empreendesse levar a cabo o que foi pensado acerca das leis e do governo, agora mesmo havia que tentar. Visto que, mesmo tendo persuadido o bastante um apenas, eu seria capaz de executar tudo de bom.²⁸

²⁶ Sobre o tema vale cf *Estudo preliminar* de José Manuel Pabón e Manuel Fernández-Galiano constante em PLATÓN. **La República**. Traducción, notas y estudio preliminar: José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Centro de Estudios Políticos Y Constitucionales, 2006. Colección: Clásicos Políticos.

²⁷ Em grego: στρατηγός. Chefe do exército, ministro de guerra, general. A expressão grega remete à palavra estrategista, em português, a qual se encaixa nas atitudes de Dionísio, o velho, pois o mesmo se mostrou grande estrategista ao tentar se desfazer de Platão vendendo-o como escravo em terra de inimigos dos atenienses

²⁸ *Carta VII*, 328 a-c.

Platão tomou o rumo de Siracusa novamente em busca de aplicar seu projeto político e transformar Dionísio II em filósofo-rei. A união filosofia-governo, segundo Platão, levaria Siracusa a uma condição diferenciada de governo, realizado não pela força, mas pela persuasão. Quando Platão chegou, Díon já estava sendo acusado de conspiração contra o governo de Dionísio. O filósofo tentou defendê-lo, mas Díon acabou banido de Siracusa. Platão passou a se sentir ameaçado, não necessariamente de morte, como corria à boca miúda, segundo o próprio filósofo, Dionísio lhe pediu para ficar, pois “para ele não seria nada bom que eu fugisse, mas que permanecesse”²⁹.

O ateniense permaneceu em Siracusa, mas sob controle total do déspota, hospedado na Acrópole local. Aos poucos, percebeu a admiração de Dionísio por ele, que não tinha a intenção de se tornar um discípulo seu, aceitando suas lições filosóficas, mas por agradar-se do caráter e das maneiras do filósofo. Para Platão, o grande temor de Dionísio era sua corte, que caluniara Díon e o amigo, atestar que o envolvimento do tirano com o filósofo e suas teorias diminuía a liberdade de agir do governante e que tudo havia sido planejado pelo já exilado Díon, com o intuito de tomar o poder em Siracusa. Essa suposição de Platão seria o grande impedimento para Dionísio aceitar a filosofia e, portanto, o projeto filosófico do mestre, de tornar o tirano um governante sábio, um filósofo-rei. Sobre a situação, Platão afirmou “eu suportava tudo, acarinhando o primeiro pensamento pelo qual tinha ido: que de algum modo ele [Dionísio] pudesse chegar a desejar a vida de filósofo; mas ele venceu, resistindo-me”³⁰.

Platão retornou a Atenas, mas, dada a insistência de Dionísio, voltou uma terceira vez a Siracusa. Antes de falar sobre seu retorno, o filósofo explica aos parentes e amigos de Díon, aos quais a *Carta VII* estava endereçada, como acredita que deva ser o comportamento de um sábio diante de um mau governo:

²⁹ *Carta VII*, 329 d.

³⁰ *Carta VII*, 330 b.

é preciso que o sábio viva assim em relação à própria cidade, considerando falar, caso não lhe pareça bem governada, se houver que falar, não sendo em vão, nem sendo morto, por falar; e não levar violência à pátria, por mudança de constituição, quando não for possível torná-la melhor, sem exílios e massacre, fazendo votos que tragam bens e tranqüilidade a si e à cidade.³¹

2.4 Avaliação dos governos de Siracusa

Aparentemente, Platão poderia ter pregado o comodismo e o recuo diante das adversidades, mas não é o que se defende aqui, pois diante de um estudo acerca do filósofo que prega a prudência³² como uma das mais importantes virtudes do homem, não seria possível pensar em tal covardia. Talvez o filósofo estivesse fazendo referência às cenas que presenciou em sua juventude, quando, durante a tirania dos trinta, perdeu seu amigo Sócrates por este haver claramente se negado a acatar as decisões do governo tirânico. A prudência aprendida e defendida por Platão levou-o a apurar as situações com o intuito de evitar males maiores.

Em seguida, Platão se empenha em estabelecer uma crítica ao governo de Dionísio, que não soube governar as novas terras conquistadas em guerra, na Sicília, por não ter entre os seus aliados, amigos ou familiares, ninguém que de fato fosse digno de confiança. Assim, unificou os reinos com intuito de governar na totalidade, mas não foi capaz de fazê-lo, devido à extensão e à falta de

³¹ *Carta VII*, 331 d-e.

³² Questão retomada por Aristóteles, cf. *Ética a Nicomaco*, em especial, Livro VI, cap. 5.

companheiros fiéis³³. Possivelmente a vida desregrada de Dionísio impediu-o de conquistar a adesão de companheiros ou familiares, pois sabe-se que o tirano era imaturo e desconfiado, dado a bebedeiras e suscetível aos conselhos de uns poucos que o cercavam. E como em todo governo tirânico o poder não ocorre pela política, mas pela força, os ditos “aliados” buscavam a satisfação de seus próprios interesses. Assim, não havia razão para o estabelecimento de uma relação de confiança, se era possível conseguir favores sem grandes sacrifícios. Para Platão, a ausência de companheiros fiéis era sinal claro de governo repleto de vícios, enquanto a presença indicava um governo de virtudes³⁴.

O filósofo ainda comenta que tipo de conselhos dava ao governante sobre a necessidade de encontrar homens virtuosos entre os seus companheiros, pessoas nas quais pudesse confiar, ao ponto de entregar parte de suas posses sem temor de perda de controle. Mesmo dando conselhos assim, Platão e Dión foram acusados de complô contra Dionísio, causa do exílio de Dión.

Segundo Platão, Dión recebeu dos siracusanos, nas duas vezes que restituiu Siracusa a eles, o mesmo agradecimento que recebeu de Dionísio, que foi educado e preparado por ele para ser um bom governante, ou seja, desconfiança e isolamento. Dionísio preferiu dar ouvidos àqueles que afirmavam que Dión estava interessado em dominar Siracusa. Platão disse:

os que difamavam Dión, diziam que ele fazia tudo que fazia naquele tempo por conspirar contra a tirania. Queria que Dionísio, encantado, tendo a educação em mente, descuidasse do governo e o entregasse a ele, de modo a Dión usurpar e expulsar Dionísio do governo por dolo.³⁵

³³ A situação foi comparada à vivida por Darío, rei dos persas, que dividiu seu reino em sete partes e confiou o governo de cada uma das partes a aliados que não faziam parte de sua família e nem mesmo receberam dele a sua educação.

³⁴ Cf *Carta VII*.

³⁵ *Carta VII*, 333 b-c.

O ateniense tentou, uma última vez, desfazer as impressões injustificadas de Dionísio acerca de Dión, buscando restabelecer a antiga amizade, mas foi vencido pelos inimigos. Mais adiante, na mesma Carta, Platão discorre sobre a vergonha sentida por serem os assassinos de Dión também atenienses, porém atribui o comportamento à amizade equivocada oriunda de relações baseada em afinidades vãs que não dizem respeito à educação, para o filósofo, garantia de respeito ao outro. Em seguida, afirma que os cidadãos atenienses não devem sentir-se envergonhados pelos atos dos assassinos, afinal não é essa espécie de homem que tem valor para a cidade.

Platão segue aconselhando os parentes e amigos de Dión, quanto ao fim do despotismo e como isto é importante para todas as cidades, todas as sociedades. Em sua *Carta VII*, afirma:

Que a Sicília não seja submetida a déspotas, nem outra cidade, mas a leis: eis o meu conselho. Pois isso não é o melhor para os que se submetem, nem para os que são submetidos, eles mesmos, bem como os filhos dos filhos e os descendentes, mas é experiência totalmente nefasta, caráter de almas mesquinhas. Tais corações amam rapinar coisas pequenas e vis, por não serem conhecedores das coisas boas e justas para o futuro e presente, sejam divinas, sejam humanas.

Dessas coisas eu tentei persuadir primeiro Dión, depois, Dionísio e, em terceiro lugar, vós agora.³⁶

E vai além, mostrando a situação dos dois primeiros governantes a quem deu tais conselhos: o segundo, Dionísio, ainda estava vivo, mas em situação miserável, pois perdera seu poder e seus domínios. O primeiro, Dión, já no repouso da morte, mas com morte honrada, pois jamais infligiu mal a ninguém. Lembremos que consoante o pensamento de Platão, aquele que deseja o supremo bem para si e para a *pólis* morre com honra. Afinal, melhor é sofrer o mal que praticá-lo.

³⁶ *Carta VII*, 334 c-d.

Para compreender o caráter de Dionísio e as razões das reservas de Platão em relação a este homem, dar-se-á um salto na discussão da *Carta VII*, no intuito de fazer este esclarecimento. Em seguida voltaremos à questão central da discussão: o filósofo-rei e a cidade ideal sob seu governo.

Dionísio mostrou suas intenções a Platão ao insistir pelo retorno do filósofo, usando artifícios ameaçadores, o tirano fez promessas de ressarcir Díon dos males provocados a ele. Por sua amizade a Díon, Platão retorna a Siracusa, mesmo sabendo dos riscos, pois o déspota Dionísio já havia mostrado muitas vezes seu caráter duvidoso e sua inconstância. Os artifícios mais fortes do tirano foram: o envio de encarregados de convencer Platão acerca de seu interesse pela filosofia e, uma longa carta onde afirmava, como primeira providência, resolver a situação de Díon, neste tempo exilado e privado de suas posses, caso o filósofo não aceitasse seu convite nada seria feito por seu amigo. Fica subentendida a ameaça de Dionísio aos amigos Platão e Díon, confirmada pelas cartas de Arquitas e dos tarentinos informando as boas relações estabelecidas entre Tarento e Dionísio e os prejuízos que sofreriam caso Platão recusasse o convite.

Platão cedeu aos apelos de Dionísio, mas apenas em face da situação de seu amigo Díon que se encontrava numa conjuntura delicada e das relações entre os tarentinos e o déspota siracusano, pois o filósofo de Atenas ficou apreensivo com as possibilidades de resultado desta última viagem. Na tentativa de convencer a si próprio, Platão explanou seu pensamento acerca do suposto comportamento de Dionísio: “veio-me então à mente que não era de espantar que um homem ainda jovem, entendendo um discurso de feitos dignos, como bom discípulo, chegasse ao amor da melhor vida”³⁷. O filósofo, porém, tinha sua técnica para analisar quão filósofo era o tirano ou se seu amor pela filosofia era falso, se não, vejamos:

Quando cheguei, pensei primeiro haver que tirar a prova disto: se estaria realmente Dionísio inflamado pela filosofia, como uma chama, ou se era em vão que esse discurso de tantos chegava a

³⁷ *Carta VII*, 339 e.

Atenas. Ora, há um meio de fazer experiência sobre isso, bem apropriado, mas que é realmente conveniente para tiranos, particularmente para aqueles cheios de falsas noções. Foi o que percebi, logo que cheguei junto de Dionísio: que ele estava afetado, e muito.

É preciso indicar a essa gente que todo o assunto exige trabalho, e que do trabalho vem a fadiga.

Aquele que ouviu, caso realmente seja filósofo, tendo familiaridade e sendo digno da tarefa, por ser divino, considera que é caminho admirável ter ouvido e que se deve esforçar, e considera ainda que a quem faz assim não é possível viver de outro modo. Depois disso, tendo-o o seu guia iniciado nesse caminho, não desiste antes de chegar a um fim em tudo, ou de ganhar força para por si próprio ser capaz de guiar, sem aquele que indica o caminho.³⁸

Assim, Platão pôde avaliar o déspota siracusano e concluir que ele, na verdade, se contentava com bem menos do que seria necessário a um filósofo de verdade. O não filósofo se contenta em formar apenas a opinião³⁹ sobre as coisas, considera difícil se dedicar ao exercício de construção do saber filosófico, característica comum àqueles habituados apenas aos prazeres, que também não possuem o hábito do esforço. Dionísio se comportou desta maneira, não exigiu de Platão mais do que o ateniense se propôs a lhe oferecer e, para piorar os posicionamentos do filósofo sobre o tirano, este último escreveu sobre certos aspectos da filosofia, sem ter o devido conhecimento e discutindo, através de sua escrita, questões caras a Platão e que o filósofo considerava não aptas a serem escritas. A questão aqui não é de esconder conhecimento da população em geral, a intenção de Platão não era esta, mas evitar que o despreparo do leitor, ou ouvinte, prejudicasse o acesso ao conhecimento e, mesmo evitar que o filósofo não esclarecesse este saber como deveria. Sobre essa situação, de alguém inapto a divulgar por meio da escrita, neste caso, o próprio Dionísio, Thomas Szlezák observa a reação do filósofo de Atenas, afirmando sua decepção:

³⁸ *Carta VII*, 340 a-d.

lhe são dolorosas a má interpretação de seus interesses filosóficos e a possibilidade do rebaixamento de coisas de cujo valor objetivo ele está profundamente convencido. Sua reação à publicação dos fragmentos de sua filosofia oral por Dionísio não é indignação moral, mas uma indizível decepção humana.⁴⁰

Szlezák comenta o ato que nomeia profanação da *observância do segredo*. Neste caso, o segredo era o conhecimento de Platão aos quais os discípulos tinham acesso e que Dionísio aproveitou para fins muito pessoais, ou seja, a satisfação de sua vaidade perante a corte de Siracusa. Szlezák prossegue afirmando:

a *observância do segredo* se apóia na coação. Quem o infringe seu juramento e se expõe às sanções da seita a que pertencia até então. A observância do segredo pretende conservar um saber que privilegia o grupo que o possui para manter a força deste: o saber mantido em segredo é, portanto, um meio para um fim.⁴¹

Portanto, Platão tentou, de fato, fazer de Dionísio um exemplo de filósofo-rei, apesar de o próprio filósofo afirmar que não entrava em pormenores durante suas lições ao tirano e que o mesmo também não exigia isso dele⁴². Mas as intenções de Dionísio eram bem outras e ele as mostrou a Platão, seguidas vezes, inclusive durante a última estada do filósofo em Siracusa, quando fez inúmeras promessas que beneficiariam Diôn e o próprio Platão e no fim não as cumpriu.

⁴⁰ SZLEZÁK, Thomas A. **Ler Platão**. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2005. Leituras Filosóficas, p. 181.

⁴¹ Ibid, p. 181.

⁴² Cf. *Carta VII*.

Ainda sobre o uso das palavras, Platão declara na *Carta VII* que a escrita pode muitas vezes aprisionar os saberes, pois através das palavras o conhecimento pode parecer reduzido a fórmulas e certos assuntos não poderiam ser transformados em conhecimento estático. As palavras escritas poderiam ser traiçoeiras e prejudicar o acesso ao conhecimento pelas pessoas comuns, enquanto as palavras faladas podem ser modificadas à medida que se faz necessário, como forma de esclarecimento. O filósofo faz referência à sua *teoria do conhecimento* para esclarecer o que quer dizer com relação ao emprego das palavras, pois existem cinco etapas para se atingir a essência do conhecimento de algo, que são: primeira, o nome; segunda, a definição; terceira, a imagem; quarta, a ciência; quinta e última, a coisa conhecida. Por isso, não se pode afirmar o domínio do conhecimento antes que este passe por todas as etapas até atingir a essência em si.

Voltando às duas questões que marcam o projeto político de Platão, ou seja, o filósofo-rei e a cidade ideal, retoma-se a análise do filósofo ateniense sobre Dión e Dionísio. Esta segue de forma comparativa, mostrando quem era quem. Sobre os prejuízos do filósofo ateniense em relação a ambos, Platão afirmou:

contra os que o mataram [Dión] eu me teria irritado justissimamente, e do mesmíssimo modo também contra Dionísio, pois uns e outro, a mim e aos outros homens todos, para dizer numa palavra, fizeram muito mal. Irritar-me-ia contra os primeiros por terem matado o que os aconselhava a usar a justiça; contra este, por de todo não ter querido servir-se da justiça durante o seu governo. Era grande seu poder, pois, se nele realmente tivesse surgido filosofia e poder, teria iluminado suficientemente a opinião de todos os homens, helenos e bárbaros, acerca da justiça, e teria estabelecido para todos a verdade: que jamais seria feliz a cidade ou o homem que não conduzisse a vida com prudência pela justiça, seja por possuí-la, seja por ter sido instruído e educado justamente nos costumes que governam os homens pios.

Esse foi o mal causado por Dionísio; o resto nenhum mal me faria, ao lado disso. Aquele que matou Dión, sem saber, foi executor do mesmo que Dionísio fez.⁴³

⁴³ *Carta VII*, 335 c-e.

Pela passagem supracitada se pode concluir que Platão conhecia e admirava o caráter de Dión e via nele um possível filósofo-rei; enquanto Dionísio, segundo o filósofo, teve grandes oportunidades, propiciadas fundamentalmente pela esperança que Dión depositava nele, mas jamais colocou em prática os conhecimentos filosóficos adquiridos, exceto quando, audaciosamente e indo contra as orientações de Platão, escreveu sobre aquilo que cria saber muito e, na verdade, sabia pouco. O pouco saber se constata pela audácia de escrever sobre temas que o seu próprio mestre, por prudência, não ousou escrever⁴⁴. Ainda sobre Dión, Platão afirma “eu sei bem, tanto quanto é possível um homem dar garantia acerca de homens, que se Dión se tivesse mantido no governo, jamais se teria voltado a outro regime de governo que não fosse este”⁴⁵, ou seja, seguindo os caminhos da justiça, como um rei-filósofo deveria proceder, e segue falando sobre a eliminação da escravidão e o estabelecimento de leis mais justas e apropriadas⁴⁶ e conclui o raciocínio:

Acontecido isso, e por um homem justo, corajoso, prudente e filósofo, na mesma conta a maioria teria a virtude, na mesma que, se Dionísio tivesse sido persuadido, teria surgido em todos os homens, numa palavra, salvando-os.⁴⁷

A afirmação de Platão diz respeito à conquista da massa popular pela sabedoria e pela virtude, coisa que o filósofo-rei saberia realizar, pois a ele é dada a condição, pelos conhecimentos filosóficos, de conquistar e conduzir o povo. Cabe aqui buscar definição da política. Em *O Político* Platão afirma ser a política “a arte de educar rebanhos, dividindo-se os mesmos inicialmente em cornudos e não

⁴⁴ Os temas não ficam claros na *Carta VII*. Afinal, Platão se negava a escrever sobre as questões, apenas as discutiu com seus discípulos. Estas são as chamadas teorias não escritas de Platão, escritas e atribuídas ao mestre por seus seguidores.

⁴⁵ *Carta VII*, 335 e.

⁴⁶ Platão não explicita que leis seriam essas em sua *Carta VII*, mas em sua *República* discorre sobre leis apropriadas à cidade ideal que desejou implementar em Siracusa.

⁴⁷ *Carta VII*, 336 b.

cornudos, em seguida em bípedes e quadrúpedes”⁴⁸, esta é ainda uma definição imprecisa, sem discussão e mais adiante no mesmo diálogo se chega a outra menos risível. Marcel Prélôt compila os posicionamentos de Platão na obra citada e apresenta proposta mais coerente afirmando que “política é a arte de governar os homens com o consentimento dos mesmos”⁴⁹. O comentador prossegue afirmando que política não é ciência militar ou jurisprudência, ou ainda eloquência, tampouco liturgia, sendo, na verdade, a junção de ciências auxiliares, como as citadas e, por esta razão é a única ciência real, pois não trata do particular, está presente em tudo e não se encontra diretamente em parte alguma. Como disse Platão: “consegue unir, com habilidade, todas as coisas como num tecido”⁵⁰. Assim, a ciência política compõe e domina todos os âmbitos sociais e governamentais, mas não se encontra presa a uma única abordagem, pois circula em todas as áreas e todas as áreas dependem dela para estarem em harmonia.

Completando o projeto político de Platão, além do filósofo-rei, tem-se a cidade governada por ele: a cidade ideal, presente na *Carta VII* e formulada na *República*. Para Tiago Lara:

o móvel primeiro da especulação platônica, segundo afirmação explícita dele mesmo, na *Carta VII*, foi o desejo de reconstrução (ou construção) da *pólis*, em fundamentos sólidos, que possibilitassem uma convivência humana, na justiça e na felicidade.⁵¹

Na *Carta VII*, Platão trata da questão da cidade ideal afirmando a necessidade de que haja maturidade entre os homens que governam, pois a imaturidade pode conduzi-los a decisões equivocadas, o que poderia ser fatal para a cidade.

⁴⁸ PLATÃO. *O Político* apud PRÉLOT, Marcel. O pensamento político de Platão. **Revista Humanidades**, Brasília, Volume II, nº 5, 5-14, out/dez 1983, p. 6.

⁴⁹PRÉLOT, 1983, p. 8.

⁵⁰Id., loc. cit.

⁵¹ LARA, 1989, p. 108 et seq.

Para Platão, a forma de governo adequada para a cidade ideal é a *sofocracia*, ou seja, o poder a partir da sabedoria, pois para o filósofo somente ao detentor da sabedoria é dada a condição de governar a cidade a contento. Sobre a *sofocracia*, Prélot afirma que “o princípio do governo é, portanto, em Platão, o domínio da sabedoria política, a realeza do gênio, a soberania da inteligência”⁵². E, continuando sua argumentação acerca do modelo governamental ideal para a *pólis* idealizada por Platão, sabendo que o poder deve ocorrer a quem tem o conhecimento, somente tê-lo não é suficiente, pois o filósofo-rei tem que ter outras qualidades e uma delas diz respeito ao seu temperamento. De nada adiante ter o conhecimento necessário se não se tem o domínio de si próprio, de suas paixões, mas, entenda-se, a questão não é simplesmente ser moderado, pois aquele naturalmente moderado pode ser acomodado e por isso não fazer um bom governo, por sua disposição à vida tranqüila. Também não é a melhor opção aquele que é naturalmente violento, pois ao fazer uso dessa natureza poderá levar a *pólis* a situações de guerra e grandes perdas.

Prélot ainda se refere à progressiva seleção do filósofo da Academia para os cidadãos, até que eles atinjam a condição de políticos. A mesma teria início na infância, distinguindo aqueles com melhor aparência⁵³, este receberia a educação cabível à infância; em seguida, seriam selecionados, por volta dos trinta anos, os mais notáveis, aqueles que se destacaram na primeira etapa da educação, para receberem os ensinamentos da arte de pensar; e, por último, por volta dos cinquenta anos, última etapa da seleção, os que se destacaram nas outras fases e mostraram a aquisição de grande sabedoria, passariam à integrar a corte de magistrados. Ou seja, “através da seleção mencionada, o poder será entregue aos ‘políticos’, isto é, aos homens aprovados, maduros e dotados de vasto conhecimento teórico, e ao mesmo tempo de grande experiência prática”⁵⁴.

Segundo Platão, ao defender a justiça na *pólis*, a sociedade é composta por cidadãos com aptidões distintas e são elas que determinam a função de cada um na cidade, Prélot explica as determinações de Platão para os três elementos indicativos das aptidões afirmando “razão: aqueles que a possuem por natureza

⁵²Ibid., p. 9.

⁵³ Como comentado anteriormente, a aparência era associada, na Grécia, à conduta moral.

⁵⁴PRÉLOT, op. cit., p. 11.

serão destinados a governar a sociedade; serão magistrados⁵⁵; sobre a irascibilidade, “os irascíveis serão consagrados à defesa; empregarão nisso seu temperamento natural; serão guerreiros⁵⁶; por último, “quanto aos que possuem, em essência, apetites sensuais estarão a serviço da cidade, empregarão em benefício dela sua habilidade; serão cultivadores ou artesãos⁵⁷”.

Os grandes conselhos de Platão para a construção da cidade ideal, tema do último capítulo da presente análise, são: primeiro, que o governante tenha em si mesmo o conhecimento filosófico e o poder; segundo, que tenha a maturidade necessária para governar; terceiro, que conduza a sociedade pelos caminhos da justiça. Se assim o fizer, conduzirá os cidadãos por um caminho que os levará à felicidade plena, fim último da humanidade. Mas o que Platão considera *felicidade plena*? Em sua *República*, o filósofo discutiu toda a construção da cidade e da cidadania em busca deste fim, mas a concepção platônica de *felicidade plena* veio em sua última obra, *As Leis*, publicada postumamente por Filipo de Opunte, discípulo do filósofo ateniense. Segundo Platão:

a primeira condição para uma vida feliz é não cometer por si mesmo a injustiça nem ser vítima da injustiça de outro. Esta condição, pelo que vejo, não é muito difícil de conseguir em sua primeira parte; mas assegurar o poder que nos há de preservar de padecer da injustiça é sumamente difícil, e não se pode conseguir perfeitamente se não se é perfeitamente bom. Assim ocorrerá com a cidade: se é boa, viverá em paz; mas viverá em guerra, tanto interna quanto externa, se é má.⁵⁸

⁵⁵ Ibid., p. 10.

⁵⁶ Ibid., loc. cit.

⁵⁷ Ibid., loc. cit.

⁵⁸ *As Leis*, 829 a.

A partir da análise ora realizada se conclui, portanto, que o projeto político de Platão diz respeito essencialmente ao alcance da *eudaimonia* a partir da existência de dois elementos fundamentais, ou seja, o filósofo-rei e a cidade ideal.

3 DA REPÚBLICA DE PLATÃO OU DA ΠΟΛΙΤΕΙΑ

“Por sua maneira de viver e por seu método de filosofar, pôs diante da humanidade a clara conclusão de que a busca da felicidade é a mesma coisa que a busca da excelência”.

Aristóteles.

3.1 *A República* no contexto da obra platônica

Dentre todas as obras produzidas por Platão e chegadas à atualidade, *A República* talvez seja a de maior destaque, não por ser o mais longo diálogo ou um dos mais longos escritos, mas pela exposição mais cuidada e bem definida de temas centrais do pensamento do filósofo. Antecedem a *República*: *Hípias menor*, *Alcibíades*⁵⁹, *Apologia de Sócrates*, *Êutifron*, *Críton*, *Hípias maior*, *Laques*, *Lísias*, *Cármides*, *Protágoras*, *Górgias*, *Ménon*, *Fédon*, *O Banquete*, *Fedro*, *Íon*, *Menéxeno*, *Eutidemo* e *Crátilo*⁶⁰.

A República tem como subtítulo *da Justiça, diálogo político*. Esse segundo título, referido em muitas traduções portuguesas, é de mais fidelidade ao título original, *Politéia*. É que a tradução de *Politéia* não corresponde em português ao termo *república*. Segundo José Manuel Pabón e Manuel Fernández-Galiano:

⁵⁹ De atribuição contestada.

⁶⁰ Segundo provável ordem cronológica, cf. BRUN, 1985.

a tradução exata deste [termo] seria ‘regime ou governo da *pólis* (ou cidade-estado)’; mas através do latim *Res publica*, que tem também este último sentido e que foi empregado por Cícero para rotular sua obra sobre o mesmo tema, tem sido traduzido com este termo para o castelhano⁶¹ (**tradução nossa**)⁶².

Quanto aos textos que se seguem à *República*, temos: *Parménides*, *Teeteto*, *O Sofista*, *O Político*, *O Filebo*, *Timeu*, *Crítias*, *As Leis*, *Epinómide* ou o Filósofo⁶³, *Cartas*, além de alguns diálogos que se duvida serem de sua autoria, e diálogos apócrifos atribuídos a Platão⁶⁴.

Após a elaboração de textos tratando de questões de grande valor para a formação ética do indivíduo⁶⁵, Platão elaborou sua *República*, texto no qual apresentou uma análise bastante ampla sobre a formação do Estado ideal e os elementos necessários ao bem-estar da sociedade no ambiente coletivo que é a cidade. É na *República* que Platão discute muito de sua filosofia⁶⁶. No atinente a filosofia platônica, Lara diz:

a filosofia de Platão é uma grande reflexão sobre a totalidade da cultura e da vida do povo grego, com a finalidade de lançar bases ou fundamentos, para uma construção sólida, que Homero e Hesíodo,

⁶¹ PABÓN E FERNÁNDEZ-GALIANO in: PLATÓN, **La República**. Traducción, notas y estudio preliminar: José Manuel Pabón y Manuel Frenández-Galiano. Madrid: Centro de Estudios Políticos Y Constitucionales, 2006. Colección: Clásicos Políticos, p. XXXIII.

⁶² No original: “la traducción exacta de éste sería ‘régimen o gobierno de la *polis* (o ciudad-estado)’; pero a través del latín *Res publica*, que tiene también este último sentido y que fué empleado por Cicerón para rotular su obra sobre el mismo tema, ha sido vertido com esse término al castellano”.

⁶³ De atribuição contestada.

⁶⁴ BRUN, op. cit., p. 18.

⁶⁵ Das mais variadas questões: amor (*O Banquete*), sabedoria (*Cármides*), virtude (*Ménon*), entre outros.

⁶⁶ Não se pretende aqui sustentar a idéia de que Platão escreveu uma teoria ou doutrina filosófica, como supõem alguns comentadores, mas uma discussão ampla em busca de um resultado, possivelmente coletivo, acerca de temáticas específicas.

segundo apreciação de Platão, não tinham propiciado. É uma reflexão, a um tempo, crítica e constituinte.⁶⁷

3.2 Objetivo de *A República*

A proposta da *República* de Platão é a reflexão sobre uma possível cidade ideal, onde a sociedade compreenda e aceite a política que conduz seus caminhos, o homem entenda seu papel político e social e, acima de tudo, onde não haja outra opção a seguir senão os caminhos da ética, que gerariam a plenitude da cidade pretendida. Dentre os fatores propiciadores do bem-estar social estão a ética e a justiça. Ressalte-se que um e outro são interdependentes, pois da justiça depende a ética e a ética depende da justiça.

Há, entre as muitas discussões levantadas sobre a obra em questão, uma que pode ter sido responsável por atrasos na compreensão da *política* presente na *República*, segundo sugere Giovanni Reale:

Perguntar-se, como fizeram alguns, se se trata de uma obra de política ou de ética, significa formular um pseudoproblema que nasce [...] de um modo de entender política e ética próprio dos tempos modernos, mas que nem é o de Platão nem, em geral, o do mundo grego clássico.⁶⁸

⁶⁷ LARA, op. cit., p. 100.

⁶⁸ REALE, 2007, p. 240.

Sobre a discussão acerca do caráter *político* ou *ético* da *República*, tem-se ainda Taylor que afirma não haver distinção, para Sócrates e Platão, entre ética e política, mas defende que a República tem um caráter fundamentalmente ético⁶⁹. A questão proposta é a leitura da citada obra de Platão considerando três aspectos interdependentes que são concebidos como três dos pontos fundamentais da *República: a Política, a Ética e a Cidadania*.

3.2.1 A política

Para Platão, a *Política*, está presente a partir do momento em que o homem é entendido como ser político e social. A *República* discute fundamentalmente a vivência em grupo, a experiência da sociedade, a inserção do homem na cidade. Portanto, Platão via o homem como ser social, como ser inserido no grupo.

Para Brun, “a política de Platão é dirigida por uma exigência ética”⁷⁰. Assim se entende a exigência ética como a necessidade de Platão de encontrar a resposta para as imperfeições humanas e os males políticos causados pela idéia do homem como medida de todas as coisas⁷¹. A possibilidade de resposta foi encontrada na idealização de uma cidade onde a política se faz não por uma medição tão elástica como a que transformou o homem em medida de todas as coisas, mas a justiça como medida de todas as coisas.

Com a educação voltada para a justiça, Platão imaginou ser possível estabelecer uma experiência de igualdade cidadã, com a medida de tudo passando a ser a *Justiça*, pois a partir de seu conceito, compreendido pelo todo da cidade, o homem teria parâmetros para medir o mundo com um olhar único, igual ao de seus concidadãos. A maior razão da cidade é justamente o estabelecimento do grupo de cidadãos, no qual se pode construir através da educação uma orientação única de compreensão de mundo, de “medida das coisas”, de modo que o parâmetro

⁶⁹ TAYLOR *apud* REALE, 2007, p. 240.

⁷⁰ BRUN, *op. cit.*, p. 151.

⁷¹ Cf. *Crátilo* de Platão.

escolhido não beneficie uns em detrimento dos outros. É importante ressaltar que Platão não discute a condição individual do homem, mas sua relação com o grupo de convívio, pois o homem não vive isolado, mas sempre inserido na cidade.

A razão desta análise de Platão, provavelmente, está na discórdia estabelecida em Atenas devido às muitas e equivocadas visões de mundo: homens, gregos, que analisavam a realidade a seu redor tendo por medida eles próprios, gerando o choque entre os egos de poderosos e a desarmonia na cidade de Atenas e mesmo por toda a Grécia⁷².

Platão discutiu essa questão no *Crátilo*, diálogo dedicado à justeza dos nomes e obra possivelmente anterior à *República*⁷³, como se pode ler em suas próprias palavras: “assim me parecem as coisas, assim elas são para mim, assim te parecem as coisas, assim são para ti”⁷⁴.

E se não for possível o homem pensar senão inserido em um grupo, então é necessário a este homem a compreensão de sua função no grupo, e, para determiná-la necessita de profundo autoconhecimento, ao ponto de compreender como se encaixar na sociedade em que vive sem ferir ou invadir os espaços de seus concidadãos. Mesmo que seu papel social pareça menor do que o dos outros é essencial sua existência naquele momento e naquela função para o funcionamento devido da sociedade. Vale ressaltar que a proposta do filósofo grego não é o que alguns⁷⁵ poderiam entender como socialismo de Platão. Na “Introdução” que escreveram à *República* Pábon e Fernández-Galiano discutiram a questão do suposto socialismo/comunismo de Platão afirmando:

A característica mais saliente da *República* platônica, para muitos que conhecem o texto só de referência ou o têm lido com pouca

⁷² Um dos momentos onde a desarmonia e as diferentes visões de mundo ficam bastante claras é durante a Guerra do Peloponeso, quando a disputa se dá entre irmãos, pois os líderes dos dois grupos em guerra são, de um lado, atenienses e, do outro, espartanos. Sobre a questão, cf. *A Guerra do Peloponeso*, de Tucídides.

⁷³ Cf. BRUN, 1985.

⁷⁴ *Crát.*, 386 a.

⁷⁵ Cf. *Utopia* de Thomas Morus, na qual se percebe a interpretação “comunista” dada à *República* de Platão.

atenção, é sua constituição comunista. [...] A verdade é, contudo, que a comunidade de propriedade e família, que Platão impõe às classes regentes, é, por seu caráter, fim e extensão, algo inconfundível e que, de alguma maneira, está em franca oposição ao comunismo moderno. Ao contrário deste, não alcança toda a sociedade, mas apenas uma pequena parte dela; é meio e não fim; é sacrifício e não satisfação.⁷⁶ **(tradução nossa)**⁷⁷

Assim, conclui-se, de acordo com os comentadores acima, que a análise de Platão não prevê um mundo igualitário, pois trata de um agrupamento heterogêneo em suas funções e capacidades, existindo para o filósofo a necessidade de uma educação que homogeneíze a forma de compreender o mundo e o convívio na cidade. Para Brun, a cidade, “logo a partir de sua origem, é um ajuntamento de seres desiguais e dissemelhantes nas suas capacidades, nas suas aptidões e nas suas funções”⁷⁸. Mesmo dentro de uma educação homogeneizadora, da qual se falou há pouco, foram previstas por Platão as muitas diferenças entre os homens da cidade, que encaminha a discussão para a compreensão das três ordens que a compõem: aquela que possui ouro na composição, a que possui prata e a que possui bronze e ferro. Pelas palavras de Sócrates, Platão diz a Gláucon:

ouve o resto do mito. Todos vós que estais na cidade sois irmãos, como diremos ao fazer o relato, mas, ao plasmar-vos, o deus, no momento da geração, em todos os que eram capazes de comandar misturou ouro, e por isso são valiosos, e em todos os que eram auxiliares daqueles misturou prata, mas ferro e bronze nos agricultores e outros artesãos. Já que todos vós sois da mesma estirpe, no mais das vezes geraríeis filhos muito semelhantes a vós mesmos, mas às vezes, do ouro seria gerado um filho de prata e, da prata, um de ouro, e assim com todas as combinações de um metal com outro. Aos chefes, como exigência primeira e maior, ordenou o deus que de nada mais fossem tão bons guardiões quanto de sua

⁷⁶ PABÓN E FERNÁNDEZ-GALIANO, op. cit., p. LIV et seq.

⁷⁷ No original: “El rasgo más saliente de la *República* platónica, para muchos que conocen el tratado solo de referencia o lo han leído con poca atención, ES su constitución comunista. [...] La verdad es, sin embargo, que la comunidad de propiedad y familia, que Platón impone sólo a las clases rectoras, es por su carácter, fin e extensión, algo inconfundible y que, en algún modo, está en franca oposición con el comunismo moderno. A diferencia de este, no alcanza a toda la sociedad, sino sólo a una pequeña parte della; es medio y no fin; es sacrificio y no satisfacción”.

⁷⁸ BRUN, op. cit., p. 152.

prole, nem nada guardassem com tanto rigor, procurando saber que mistura havia na alma deles e que, se um filho tivesse dentro de si um pouco de bronze ou de ferro, de forma alguma se compadecesse dele, mas que o relegasse, atribuindo-lhe o valor adequado à natureza, ao grupo dos artífices e agricultores. Mas, em compensação, se um deles tivesse em si um pouco de ouro, ou prata, reconhecendo-lhe o valor, fizesse que uns ascendessem à função de guardião e outros à de auxiliares, porque havia um oráculo que previa que a cidade pereceria quando um guardião de ferro ou bronze estivesse em função.⁷⁹

O aludido mito é determinante para a compreensão de que na cidade ideal de Platão há uma escala social e esta não é determinada apenas através do nascimento, mas também e, em especial, pela essência da alma humana. O uso de mitos é recorrente nos textos platônicos. Adiante entraremos nesta questão.

3.2.1 A ética

Retomando a discussão dos pontos principais da *República*, passemos a analisar a Ética. Ela se faz presente quando o homem entende sua função social e política na sociedade da qual faz parte e nela se encaixa sem dúvidas sobre sua conduta em relação aos seus concidadãos. A questão remonta mais uma vez ao mito citado anteriormente, no qual se fala de cidadãos de ouro, prata, bronze ou ferro, pois toda a discussão proposta na *República* diz respeito, em especial, à aceitação do indivíduo de sua função na comunidade. Mas como se daria esta aceitação?

Platão defende que se o jovem e a criança recebessem a orientação adequada para o convívio em comunidade, não teriam dúvida sobre suas funções e

⁷⁹ *Rep.*, Livro III, 415 a-c.

conduziriam suas vidas e suas atividades em harmonia com o que lhes foi determinado por nascimento e por predestinação.

As duas opções, nascimento ou predestinação, coexistem, e cada uma pode ser igualmente determinante do caminho a seguir. Portanto, Platão não afirma que o homem nascido de pai artesão somente será artesão; mas, caso esteja predestinado a sê-lo, então não será outra coisa. O filósofo sugere aos cidadãos a sensibilidade de perceber se o filho do artesão não está predestinado a algo mais, ou se o filho do homem com capacidade de comando a algo menos do que seu pai. Pelas palavras do personagem Sócrates, em diálogo com Gláucón, temos a seguinte opinião:

— [...]desde o início, quando fundávamos a cidade, estabelecemos que devíamos fazer o tempo é, parece-me, a justiça ou uma forma da justiça. Se estás bem lembrado, estabelecemos e muitas vezes dissemos que cada um devia ocupar-se com uma das tarefas relativas à cidade, aquela para a qual sua natureza é mais bem dotada.

— Dissemos, sim.

— E que cumprir a tarefa que é a sua sem meter-se me muitas atividades é justiça, isso ouvimos de muitos outros, e nós mesmos dissemos muitas vezes.⁸⁰

Assim sendo, é a compreensão do papel do homem na sociedade que possibilitará sua opção por se adequar ao mundo, efetivando-se enquanto cidadão. Desse modo, será um indivíduo ético e justo consigo e com os outros, ou o contrário disto⁸¹.

⁸⁰ *Rep.*, Livro IV, 433 a-b.

⁸¹ Desde o primeiro ponto discutido a questão da justiça se faz recorrente. A razão disso é o fato de toda a República estar fundamentada na idéia de justiça, que será fruto de discussão no último capítulo.

3.2.4 A cidadania

O terceiro e último ponto, a Cidadania, é apresentado a partir da junção da Política e da Ética, pois a conduta e o encaixe do indivíduo nas duas farão dele um cidadão adequado à sociedade da qual é parte. A compreensão do lugar de cada cidadão na sociedade é o que pode conduzir o grupo todo à felicidade plena, pois se cada um se entende como deve, então há aceitação da própria condição e por isso não há disputa ou inveja para com os outros. Os homens da república imaginada por Platão são iguais, mas não em todos os sentidos. A igualdade está inserida na condição deles perante a justiça da cidade, pois os cidadãos que comandam esta área da república devem tratar a todos como irmãos. É que os direitos dos cidadãos são iguais, independente do lugar social que ocupam.

A determinação dos lugares sociais e as diferenças encontradas e justificadas pela origem ou predestinação são determinações características da origem do próprio filósofo. Platão era de origem aristocrática, portanto, compreendia os homens como fruto de diferentes origens, com diferentes caminhos a percorrer, o que fica claro na educação recebida pelo filósofo ateniense, pois os filhos da aristocracia tinham educação voltada para as artes, a filosofia e a política, todas necessárias aos homens que haviam nascido para o comando da cidade.

3.3 A metodologia: diálogo e dialética

Em sua *República*, assim como em quase todas as suas obras, Platão utiliza o diálogo para discutir as questões filosóficas propostas, o que exige boa percepção do leitor para alcançar o raciocínio do filósofo, pois mesmo parecendo apenas uma discussão entre personagens sobre o posicionamento de um e de outro no que diz respeito aos temas tratados é, possivelmente, uma sucessão de assuntos propostos em busca de atingir uma sentença final, uma máxima sobre o assunto, que não é necessariamente atingida.

Ressalte-se que apesar da busca por uma sentença, Platão não propõe uma idéia fechada, mas uma discussão para que se chegue a um ponto comum, se for possível chegar a tal ponto. Caso contrário, o diálogo contribui para eliminar erros comuns sobre o tema, mesmo não chegando a nenhuma conclusão⁸². Acerca desse tipo de diálogo, Brun afirma que “no final do *Teeteto* não sabemos ainda o que é a ciência, mas já sabemos aquilo que ela não é”⁸³. Portanto, a dialética platônica não é necessariamente construtiva, podendo, ao contrário, desconstruir idéias preexistentes, através da refutação e, assim, ligar ou manter proposições que não foram refutadas⁸⁴.

O diálogo, de nenhum modo se apresenta como um manual de filosofia, em especial o diálogo platônico, devido mesmo à sua forma, pois apresenta certo modo desordenado, num vai-e-vem de idéias e de discursos com rupturas e repetições. A intencionalidade do diálogo difere da intencionalidade do manual. Assim:

Se o diálogo, por sua composição, se distingue do manual, difere dele antes de tudo por seu objetivo. O manual do tipo corrente propõe-se a transmitir uma suma de conhecimentos, a instruir o leitor; o diálogo se fixa em um tema de estudo [...] *O diálogo quer formar de preferência a informar.*⁸⁵

⁸²Cf. BRUN, 1985.

⁸³Ibid., p. 21.

⁸⁴Cf. SCOLNICOV, Samuel. **Platão e o Problema Educacional**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

⁸⁵GOLDSCHIMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético**. Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 2 et seq.

O método dialético é explicado por Platão, passo a passo, tanto na *República* quanto nas *Cartas*, especialmente na *Carta VII*. Para este método são definidos os seguintes níveis: *imagem*, *definição*, *essência* e, por último, *ciência*. Ocorre que estes níveis não obedecem a uma ordem hierárquica, pois muitas vezes é necessário subir e descer para se chegar à ciência. Quanto ao entendimento do que seria ciência, ou *episteme*⁸⁶, em sua *República*, Platão define o método dialético, afirmando através de Sócrates:

só o método dialético, eliminando as hipóteses, caminha por aí, na direção do próprio princípio, a fim de dar firmeza aos resultados e realmente, pouco a pouco, vai arrastando e levando para o alto o olho da alma que está enterrado num pântano bárbaro⁸⁷

E mais adiante, Sócrates pergunta, em diálogo com Gláucon, completando o raciocínio que coloca a dialética como a maior das ciências:

— Parece-te, então, que para nós a dialética, em relação às ciências, como um coroamento, jaz lá no alto e que não seria correto colocar outro aprendizado que não ela em posição mais alta? Os aprendizados já não teriam alcançado sua perfeição?⁸⁸

⁸⁶ Em grego: ἐπιστήμη. Episteme significa ciência, conhecimento, saber que se adquire pelo estudo, pela análise.

⁸⁷ *Rep.* Livro VII, 533 c-d.

⁸⁸ *Rep.* Livro VII, 534 e.

A *episteme* é apenas uma das formas de conhecimento, porém parece ser a mais importante, aquela referente ao ponto máximo do conhecimento. Difere de outros tipos de conhecimento, especificamente da *doxa*⁸⁹, que se traduz por opinião. Da *doxa* temos a seguinte subdivisão: a *eikasia*⁹⁰ que significa imaginação e a *pistis*⁹¹ que significa crença. A *episteme* se divide em: *dianoia*⁹², significando uma espécie de conhecimento mediano, ou seja, aquele que não é o conhecimento absoluto e a *noesis*⁹³, a inteligência, ou a ciência suprema, a idéia do Bem, o conhecimento máximo.

Ressalte-se que a subdivisão respeitante à *doxa* corresponde ao mundo sensível, o mundo visível, este que todos conhecem e dominam com o conhecimento mais simples; já a subdivisão que diz respeito à *episteme* corresponde ao mundo inteligível ou supra-sensível⁹⁴, ou seja, o mundo do conhecimento mais puro, a *aleteia*⁹⁵.

Através dos diálogos se percebe a forte ligação de Platão com a poesia. Pelo que se sabe, este era seu interesse inicial, que foi debelado após seu contato com Sócrates e no posterior envolvimento com a filosofia. Platão era poeta e tinha muitos textos literários. Quando se tornou seguidor de Sócrates, queimou seus escritos para dedicar-se à filosofia⁹⁶.

A forma dialógica, utilizada por Platão na *República*, tem como uma de suas conseqüências fundamentais, como bem lembra Reale, a participação do leitor “como interlocutor absolutamente insubstituível, no sentido que cabe precisamente ao leitor a tarefa de extrair maieuticamente a solução dos diversos problemas

⁸⁹ Em grego: δόξα.

⁹⁰ Em grego: εἰκασία.

⁹¹ Em grego: πίστις.

⁹² Em grego: διάνοια.

⁹³ Em grego: νόησις.

⁹⁴ Cf. BRUN, 1989; REALE, 2007.

⁹⁵ Em grego: ἀλήθεια. Optou-se por não traduzir por *verdade*, como se faz comumente, por não se considerar que a palavra corresponda plenamente ao sentido em grego.

⁹⁶ Cf. PABÓN E FERNÁNDEZ-GALIANO, 2006.

discutidos⁹⁷. A relação entre leitor e diálogo fica aparente quando aquele busca as respostas, ou mesmo faz surgir outras dúvidas para as discussões estabelecidas no texto.

A preferência de Platão pelo diálogo não se dá ao acaso, diferente do que afirmam comentadores⁹⁸. Ele não escreveu uma teoria ou doutrina filosófica; escreveu vários diálogos que consubstanciavam seus pensamentos, cabendo ao leitor encontrar as questões propostas. Da mesma forma competia aos interlocutores, nos diálogos, alcançar todas as etapas do conhecimento proposto pelo personagem principal. Mas o progresso da dialética depende da condição dos interlocutores que dela participam. Assim:

A progressão natural do movimento dialético poderá sofrer retardamentos, ser obrigada a tomar desvios; ela poderá, em uma palavra, ceder a influências perturbadoras provenientes notadamente dos interlocutores que não apresentariam as qualidades — intelectuais ou morais — necessárias. Por outro lado, a presença, em cada diálogo, de um orientador de estudos — quer seja Sócrates ou o Estrangeiro de Eléia — parece dever constituir um contrapeso e garantir a cada investigação um movimento conforme ao método dialético.⁹⁹

A escolha dos personagens de Platão não acontecia ao acaso. Muitos deles eram pessoas ilustres, de sua própria família que tinha tradição política,

⁹⁷ REALE, Giovanni. **História da Filosofia: Antigüidade e Idade Média**. 7. ed. São Paulo: PAULUS, 1990. Coleção Filosofia. V. 1, p. 131.

⁹⁸ Como exemplo desta visão, cf. REALE.

⁹⁹ GOLDSCHIMIDT, op. cit., p. 11.

São vários os parentes do filósofo que estão imortalizados em alguma de suas obras: Crítias, no diálogo de igual título; Cármides, no diálogo a que dá seu nome e em *Protágoras* e *O Banquete*; Antifonte, em *Parmênides*; Aristón, na *República*; seus filhos Glaucón e Adimanto, no mesmo diálogo, e além disso em *Parmênides* e a *Apologia*; o próprio Platão, enfim, cita a si mesmo na última obra mencionada e no *Fédon*.¹⁰⁰ (tradução nossa)¹⁰¹

Quanto à personagem mais recorrente, Sócrates, só ocupou essa posição após sua morte, assim como a maioria das outras figuras dos diálogos platônicos que também eram personagens póstumos. Dessa forma havia menos riscos para o filósofo, pois, algumas vezes, os interlocutores nos diálogos tinham suas idéias refutadas por Sócrates, além de, nele próprio ficar claro o leve ar satírico que lhe atribui Platão¹⁰².

O objetivo último do diálogo é trazer à tona a *potencialidade da alma* do personagem que é instigado por aquele que ocupa o papel principal, no caso da *República*, assim como em vários outros, função naturalmente ocupada por Sócrates.

Ainda em vida, antes de tornar-se a principal personagem de Platão, Sócrates empregava a maiêutica para estimular a reminiscência, ou *anamnese*, do mesmo modo como procede o personagem do filósofo da Academia, que, através da ação filosófica, da dialética, estimula a alma de seus interlocutores a buscar, via reminiscência, recordar o saber prévio, o conhecimento anterior, adquirido no mundo supra-sensível.

A questão aflorada é a de que o homem comum só tem olhos para enxergar e compreender o que há de mais imediato, o mundo sensível, pois é isto que se apresenta subjetivamente e facilmente a todos os olhos. Acontece que há muito mais além do mundo sensível, há o mundo supra-sensível, ou inteligível, que

¹⁰⁰ PABÓN E FERNÁNDEZ-GALIANO, op. cit., p. IX.

¹⁰¹ No original: “Son varios los parientes del filósofo que están inmortalizados en alguna de sus obras: Critias, em el diálogo de igual título; Cármides, en el diálogo a que da su nombre y em *Protágoras* y el *Banquete*; Antifonte, en *Parménides*; Aristón, en la *República*; sus hijos Glaucón e Adimanto, en el mismo diálogo, y además em *Parménides* y la *Apologia*; el propio Platón, en fin, se cita a sí mismo en la obra últimamente mencionada y en el *Fedón*.”

¹⁰² Cf. PABÓN E FERNÁNDEZ-GALIANO, 2006.

ultrapassa as definições gerais cabíveis aos olhares menos atentos, menos profundos. É que o mundo sensível apresenta as generalidades, enquanto o supra-sensível apresenta a essência¹⁰³.

Para Jean Brun os dois mundos, o sensível e o inteligível, estão ao mesmo tempo separados e unidos, pois o primeiro é estabelecido pelas capacidades físicas do homem, enquanto o segundo, somente pela alma humana¹⁰⁴. Por isso Lagneau afirma:

O mundo inteligível não é uma espécie de reprodução ou de exemplar, em sentido próprio, do mundo sensível, mas antes esse mundo visto pelo espírito através de si próprio, ou seja, iluminado pela moral, tomando um sentido e uma realidade superior graças à relação que possui com o Bem, concebido, desejado e posicionado como o único ser digno desse nome, independente, fundamentado em si.¹⁰⁵

Para chegarmos à essência das coisas, ao mundo das formas ou mundo das idéias, faz-se necessário recorrer aos conhecimentos encontrados pela *anamnese*, ou seja, aos conhecimentos que transcendem a experiência sensível do homem e remetem a uma vida anterior. São justamente os conhecimentos de vivências anteriores os buscados por Platão, pois a rememoração, ou *anamnese*, amplia os saberes do indivíduo, possuidor de conhecimentos dos quais não recorda, ou desconhece a origem. Assim, “não deve nos espantar o fato de que o conhecimento sensível, ainda que indique as coisas e ainda que isto permaneça de acordo com ele mesmo, não possa nos dar a essência”¹⁰⁶, ou seja, o conhecimento sensível nos apresenta o geral, aquilo que qualquer um com o mínimo saber consegue estabelecer mentalmente, uma imagem, e o supra-sensível atinge o que há de mais profundo no saber, a essência, a idéia, a forma.

¹⁰³ Sobre o assunto, cf. Goldschmidt, 2002.

¹⁰⁴ Cf, BRUN, 1985.

¹⁰⁵ LAGNEAU, 1924 *apud* BRUN, 1985, p. 52.

¹⁰⁶ GOLDSCHIMIDT, op. cit., p. 20.

Sobre o chamado mundo das idéias de Platão, John Victor Luce (1994, p. 101) analisa a compreensão do filósofo ateniense e seus esforços pelo alcance da idealização das coisas, ainda discutindo o conceito platônico de forma/idéia:

Para o espírito de Platão, nada seria mais real e mais importante que a beleza ideal e a bondade absoluta. Essas coisas tornaram-se para ele o foco do conhecimento e a substância da verdade permanentemente válida. Nelas viu os grandes padrões de referência que estão por trás da face mutável do mundo visível, e chamou esses padrões de “idéias”, adotando como parte de sua terminologia a palavra grega *idêa*¹⁰⁷, que significa basicamente “forma” (e nada tem em comum com o português “idéia”). [...] Uma Idéia platônica não é um pensamento no espírito de alguém, e sim algo que existe por si mesmo como parte imutável da estrutura da realidade.¹⁰⁸

A partir de John Luce temos a compreensão de que a *idéia*, ou *forma*, é imutável, diferente dos conceitos que temos do mundo sensível, pois estes se apresentam de acordo com a subjetividade humana, enquanto a *idéia* é imutável e independe do homem. A *idéia* simplesmente é, sem interferência humana sobre ela.

Tiago Lara afirma que a proposição de Platão acerca das reminiscências está intimamente relacionada à existência de um mundo das idéias, sendo que este mundo está fora do nosso alcance enquanto humanos, pois dentro de nossas possibilidades temos apenas o que seria o mundo dos conceitos. Esse mundo dos conceitos é inteiramente subjetivo e sua sustentação nos é dada pelo mundo das

¹⁰⁷ Segundo a definição de John Victor Luce temos: “‘figura’, ‘forma’, usada inicialmente para ‘aparência’ de uma coisa como ela é apreendida pela visão, e depois aplicada a algo interno, especialmente por Platão, para caracterizar a estrutura essencial ou a essência invisível de um objeto. O latim *species* apresenta um âmbito similar de significados. Os sentidos modernos de ‘idéia’ têm pouca ou nenhuma pertinência com os significados antigos do termo” (LUCE, John Victor. **Curso de filosofia grega: do século VI a.C. ao III d.C.** Tradução: Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., p. 167). Correspondente à transliteração de Luce, temos: *idêa*.

¹⁰⁸ LUCE, op. cit., p. 101.

idéias. Segundo Lara “ao mundo subjetivo do conceito corresponde o mundo objetivo das idéias”¹⁰⁹, portanto:

O mundo concreto da empiria recebe do mundo ideal sua possibilidade de ser inteligível. Só é possível, ao cognoscente humano, referir-se à cor vermelha de determinada rosa porque ele já está munido dos conceitos de *cor*, de *vermelho* e de *rosa*, hauridos no contato imediato com o mundo ideal. É por isso que Platão se esmera [...] em convencer o leitor de que conhecer é, em última instância, reconhecer; é recordação de algo previamente sabido.¹¹⁰

Ainda quanto ao entendimento de Tiago Lara (1989) sobre Platão e as reminiscências, fica patente que o saber prévio se deu mesmo na intuição pura das formas ou idéias. Logo nos vem à mente a idéia sustentada por Platão do esquecimento das experiências dessa vivência anterior pelo homem e, portanto, do esquecimento das idéias puras, restando ao indivíduo apenas a conceituação das idéias através da reminiscência. Mas, como Platão explica essa experiência de vida anterior à do mundo sensível? Como entender essa experiência prévia do homem?

Agora se faz necessário voltar à compreensão da alma humana e de sua relação com o inteligível. Platão explica a experiência que antecede a vida no mundo sensível, através da ligação estabelecida entre a alma e o mundo supra-sensível. E para essa explicação o ateniense faz uso dos mitos, recorrentes em muitos de seus textos. O filósofo recorre ao mito para explicar o que não é possível explicar apenas pela razão, pois há situações em que por ela não se chega à conclusão necessária, em razão mesmo dos limites impostos pela racionalidade humana às discussões. A propósito Lara escreve:

¹⁰⁹ LARA, op. cit., p. 103.

¹¹⁰ Ibid., loc. cit.

Platão não tem, contudo, a pretensão de poder exaurir o processo de desvelamento da realidade até as últimas exigências racionais. Ele reconhece os limites da razão humana. O reconhecimento desses limites justifica o recurso ao mito, quando o conteúdo de verdade que o mito veicula se coloca na linha do processo racional, mas a razão não consegue avançar em todas as suas articulações. Não se trata de um uso indiscriminado, acrítico e generalizado do mito, mas de um uso controlado pelas próprias exigências da razão. O mito, em Platão, como que alarga o espaço aberto pela razão e na direção indicada pela razão, ainda que, nesse espaço, a razão não consiga dar-se conta de todos os passos que a levam à origem primeira da racionalidade.¹¹¹

A mesma questão é discutida por Brun quando este afirma que “graças ao mito, o indizível conta-se e a incomunicabilidade comunica-se, graças a ele a distância que nos separa desse além, desse ἐπέκεινα¹¹² no qual reside o Bem, é em parte eliminada”¹¹³. Assim, conclui-se que a importância do mito está na sua capacidade de falar do supra-sensível, pois sua explicação exclusivamente pela razão não satisfaz, não atinge o objetivo, que vem a ser a aceitação do fato explicado.

Pelo mito Platão conseguiu explicar a existência de um mundo além da capacidade de opinião do homem, o dos conceitos, das essências, da verdade absoluta. Na *República* encontramos referências míticas à condição da alma e da escolha dos caminhos a seguir na vida posterior à permanência da alma no plano das idéias. No Livro X da *República*, temos relatado por Sócrates o mito de Er, que trata da escolha do gênero de vida, ou seja, a alma humana, em sua experiência antecedente à vida no mundo sensível, escolheria que pessoa seria durante sua próxima ligação com um corpo, ou seja, em sua vida subsequente. Segundo o personagem Sócrates, Er morreu durante uma guerra e, após dez dias de sua morte, seu corpo foi resgatado em perfeito estado, enquanto seus colegas, mortos

¹¹¹ Ibid. p. 105.

¹¹² Traduz-se por: para além de, ou o outro lado. Nesse caso, refere-se à condição de localização do Bem, ou seja, no mundo supra-sensível.

¹¹³ BRUN, op. cit., p. 114.

no mesmo dia, estavam já em decomposição. E quando seu corpo estava na pira para ser queimado, Er ressuscitou e contou sobre sua experiência além da vida. Sócrates contou que Er falou de um sorteio entre as almas para que cada uma escolhesse seu destino na próxima vida. Pelas palavras atribuídas a Sócrates: *Rep.*, Livro X, 619 e-620 a

Esse espetáculo, de como cada alma escolhia suas vidas, disse Er, era digno de ser visto e, ao mesmo tempo, inspirava piedade, riso e espanto, pois a maioria fazia sua escolha de acordo com o que estava habituada durante a vida anterior. Viu, disse ele, a alma que fora de Orfeu escolher a vida de um cisne porque, odiando as mulheres em cujas mãos morrera, não queria nascer de uma mulher...¹¹⁴

A partir do excerto atribuído a Sócrates, se pode concluir que a escolha da vida posterior está completamente envolvida pela experiência da anterior, pois é determinante para a escolha do destino a seguir. Se a experiência foi de pobreza e miséria, o caminho a ser escolhido será o da riqueza; se foi de subserviência, será escolhida uma vida de comando. Assim, segundo o mito, Er viu ocorrer com todas as almas que escolheram seu próximo destino em vida. Após a escolha das almas, era chegada a hora de voltar a um corpo e, segundo Er, o caminho de volta era determinante para os saberes que a alma traria para a vida junto do corpo. Segundo a descrição de Er, citada por Sócrates, tem-se:

sem voltar a cabeça para trás, ela chega ao pé do trono da Necessidade, passa por ele e, quando todas passaram, todas juntas caminham para a planície do Letes, expondo-se a um terrível calor sufocante, pois lá não havia árvores nem plantas que a terra faz crescer. Acamparam ao anoitecer à margem do rio Ameles, cuja

¹¹⁴ *Rep.*, Livro X, 619 e-620 a.

água nenhum vaso retém. Então, é necessário que todos a bebam com moderação, mas os que não foram salvos pela reflexão a beberam além da medida, e os que a beberam esqueceram-se de tudo.¹¹⁵

Após o ocorrido, as almas descem do céu para nova experiência terrena de inserção num corpo, mas as almas, após beberem água do rio Ameles, vêm com pouco ou nenhum conhecimento adquirido em vida anterior, ou mesmo, nas experiências da própria alma transcorridas no mundo inteligível. Após esta experiência, descem à terra para assumir um corpo e viver uma nova vida, onde há poucas lembranças de experiências anteriores e, segundo Platão, a elas só se pode chegar pela *anamnese*, isto é, pela reminiscência. Outras obras de Platão tentam explicar a origem e o significado da alma, muitas vezes com explicações míticas. Em *Fédon* tem-se “que a alma é forte e semelhante à divindade, e que já existia antes de nos havermos tornado homens”¹¹⁶; em *Fedro* tem-se a elaboração de uma imagem da alma para explicar a diferença e a fragilidade da dos homens em relação às dos deuses. Em *Fedro* lê-se:

é, pois, semelhante a alma certa força natural que mantém unidos um carro e seu auriga sustentados por asas. Os cavalos e aurigas dos deuses são todos bons e constituídos de bons elementos; os dos demais são mistos. Em primeiro lugar, tratando-se dos nossos, o condutor guia um par de cavalos; dos cavalos, um é bonito, bom e constituído de elementos da mesma índole; o outro é constituído de elementos contrários e é ele mesmo contrário. Em consequência, nos nossos se tem uma dura e difícil condução.¹¹⁷

¹¹⁵ *Rep.*, Livro X, 620 e - 621 b.

¹¹⁶ *Fédon*, 95 c.

¹¹⁷ *Fedro*, 246 a.

Ainda em *Fedro* podemos entender que os caminhos percorridos pelo carro alado dos deuses é perseguido pelos carros das almas humanas, mas o cavalo ruim não permite que o caminho reto seja percorrido e, por esta razão as almas humanas têm seu caminho desviado, perdem –se dos deuses e findam perdendo as asas e caindo na terra, no corpo de um homem. Segundo Platão, as almas divinas, imortais, se alimentam da verdadeira sabedoria, de inteligência, do saber sem misturas. Já as almas dos homens não conseguem contemplar a realidade e por esta razão seu alimento é apenas a opinião. Enquanto as almas que se alimentaram mesmo minimamente de realidade, das idéias, têm maior possibilidade de atingir a unidade, a essência, através da reflexão, a alma que passou mais longe deste alimento tem maior dificuldade. O que se compreende a partir do exposto é que o que se denomina *teoria do conhecimento* consiste na aliança entre a maiêutica socrática e a reflexão daquele que é instigado por ela. Assim chega-se àquilo que se poderia denominar uma *teoria da reminiscência*, mais uma vez, pois, segundo a fórmula platônica, somente o estímulo adequado pode desenvolver toda a potencialidade da alma do indivíduo, levando-o, pela reflexão, a resgatar as lembranças da outra existência. Dessa forma, o cidadão da *República* saberia qual posição deveria ocupar como cidadão e qual o seu lugar na cidade ideal, tornando-se um homem justo por nela aceitar o lugar devido, sendo, portanto, conhecedor de seu potencial. Como descobrir essa potência individual? Para Platão se chega ao saber anterior pela *anamnese*, pela reminiscência, e só o próprio detentor dos conhecimentos pode determinar seu potencial. Por isso é realizado o jogo de perguntas e respostas, chamado *maiêutica socrática*, estabelecido pelo filósofo, através do personagem Sócrates, na *República*. Pela *maiêutica* os interlocutores do personagem são levados a aprofundar os temas propostos na discussão, questionando suas próprias opiniões, para atingir, dessa forma, seus saberes prévios, uns atingindo conhecimentos mais profundos e próximos às idéias em si, outros, atingindo conhecimentos inferiores, de acordo com a própria experiência da alma, anterior à ligação ao corpo. Sobre a reminiscência, esclarece Bergson:

O que é a reminiscência? A alma viveu outrora no mundo inteligível. Ali, contemplava, via as Idéias, intuía-as (estado passivo). Caiu em um corpo, mas resta-lhe a lembrança daquilo que outrora contemplou. As coisas sensíveis, assim, despertam lembranças em nós. [...] a reminiscência fica a meio caminho entre a ciência e a ignorância.¹¹⁸

É este o caminho explicado pelos mitos para justificar saberes diferentes entre os homens e a profundidade dos conhecimentos adquiridos, ou seja, o filósofo mostra a diversidade dos homens e das experiências por eles vividas, justificativa lógica para os vários lugares da cidade ideal, os vários patamares de conhecimento e experiências.

Sobre o pré-conhecimento e o não-ensinamento da verdade e da virtude que o filósofo deveria proporcionar ao homem comum tem-se em Brun:

Podemos portanto dizer que a virtude não se aprende e que é uma dádiva dos deuses. A tarefa do filósofo é de provocar em nós o movimento da reminiscência que nos vai permitir reencontrar esse dom divino. [...] Essa arte de provocar a reminiscência de um saber esquecido, Sócrates compara-a com a profissão da parteira, que a sua mãe Fenárete praticava. A maiêutica é a arte de fazer os espíritos parir a verdade que está dentro deles, essa verdade que os homens não esqueceram mas que se esquecem de recordar.¹¹⁹

Para Platão, assim como para Sócrates, o filósofo não ensina, mas faz recordar as experiências da alma. Porém a recordação ou a reminiscência só é possível pela reflexão do interlocutor no diálogo com o filósofo, pois, se não há conhecimento profundo na alma, também não há o que se atingir pela reminiscência. O ritmo do diálogo socrático presente nas obras de Platão depende, fundamentalmente, do conhecimento prévio do interlocutor e de sua alma.

¹¹⁸ BERGSON, op. cit., p. 111 et seq.

¹¹⁹ BRUN, op. cit., p. 136.

Concluimos, desse modo, a análise sobre os elementos presentes na *República* de Platão, afirmando que as experiências das almas dos homens que compõem a cidade são fundamentais para a fundação da cidade ideal, tendo por base o cumprimento da justiça entre os concidadãos e o entendimento dos espaços a serem ocupados no grupo social do qual fazem parte.

Esses aspectos serão alvo de discussão no capítulo a seguir.

4 A IDÉIA DE JUSTIÇA E A FORMAÇÃO DA CIDADE IDEAL

“[Aquele que] fosse incapaz de integrar-se numa comunidade, ou que seja auto-suficiente a ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma cidade, por ser um animal selvagem ou um deus.”

Aristóteles.

A *República* de Platão apresenta os caminhos para a perfeição do homem e a construção da cidade ideal que motiva a discussão do filósofo no citado diálogo é a incessante busca por aquilo que ele considerava a perfeição humana, mas, que até o momento de sua escrita, só existia no plano das idéias. O filósofo de Atenas escreveu o roteiro para o atingimento da plenitude. Encontrar a perfeição para a cidade, o cidadão e o governante pensava Platão ser possível, desde que fossem escolhidos os caminhos da ética, da justiça e da filosofia.

O que se pretende neste capítulo final é discutir a formação de uma possível ética platônica, através do emprego e compreensão da idéia de justiça e da importância desta para educar o cidadão e estruturar a *pólis*.

Toda a *República* platônica é construída com base na educação para a virtude. Portanto, em seguida discutiremos a construção da cidade ideal, com base na educação e na formação do indivíduo consciente do espaço a ocupar na cidade.

4.1 A idéia de Justiça e a educação do cidadão: possível formação de uma Ética platônica

A *República* contém em suas páginas o que se poderia chamar de projeto político-educativo, pois toda a argumentação ali posta recai fundamentalmente sobre duas questões: a política na *pólis* e a educação do cidadão. A propósito, Tiago Lara afirma: “o projeto educativo de Platão, aquele que deve traçar o caminho para a formação do homem equilibrado, maduro, sábio e feliz, é também o seu projeto político”¹²⁰.

A idéia de justiça permeia toda a construção da república pensada por Platão, porém, antes de adentrar na concepção de justiça do filósofo, discutiremos a que a antecede, ou seja, a concepção sofística de justiça, alvo de crítica do ateniense.

Os sofistas contribuíram para uma visão diferenciada da filosofia, pois deslocaram o foco da filosofia, de *phýsis* para *anthropos*. Assim, o homem era a medida de todas as coisas, ocasionando uma análise diferente em cada situação posta¹²¹. Aqueles pensadores nem sempre foram considerados filósofos porque vendiam conhecimentos, o que não aconteceu com Platão e Sócrates, por exemplo. Os sofistas foram grandes defensores da retórica e da oratória, dois dos ensinamentos disponibilizados aos discípulos, e, contribuíram em muito para uma nova compreensão da educação, pois ofereciam o conhecimento a quem pudesse pagar por ele. Antes, o saber filosófico só cabia aos aristocratas. Apenas a estes era atribuída a *areté*¹²². Os filósofos sofistas defendiam que a *areté* poderia ser ensinada àqueles que se dispusessem intelectualmente e financeiramente a receber os ensinamentos.

¹²⁰ LARA, op. cit., p. 114.

¹²¹ Cf. BERGSON, 2005; REALE, 1990; RUSSELL, 1982.

¹²² Em geral, se traduz por virtude, porém a tradução não corresponde à grandeza da expressão em grego. Portanto, usaremos a transliteração. Sobre esta questão cf. JAEGER, 2003.

O distanciamento ganho pela sofística em relação aos conhecimentos tradicionais afetou vários aspectos da filosofia moral, do direito e das leis. Para Hípias, por exemplo, era visto como fruto das necessidades humanas, por isso era criação dos mais fortes para benefício deles próprios¹²³ (BERGSON, 2005). A justiça do sofista era, portanto, condicionada pelo poder daquele que julgava ou era julgado, pois o favorecimento recaía sempre sobre o mais forte, em detrimento do mais fraco. Assim, não havia verdade completa, porque esta dependia da situação em que a coisa conhecida estivesse envolvida e de quem era o conhecedor, desde que vinculado à individualidade. O grande conhecimento gerado pelos sofistas, claro, levando em consideração o momento político da Grécia, foi a prática individualista. O momento político citado é o de transição de poder, quando a aristocracia de nascimento vai aos poucos perdendo espaço para a aristocracia calcada na riqueza, tudo vindo acompanhado dessa compreensão individualista do mundo, da política e da filosofia. O poder se encontra nas mãos de homens que não correspondem àqueles predestinados por nascimento, como tradicionalmente se compreendia, mas aos que escreveram seu destino através da aquisição de riqueza e, conseqüentemente, de poder.

A concepção platônica de justiça vai em direção distinta à concepção sofista, pois Platão defendia que a justiça deveria ser a mesma para todos os homens. O filósofo da Academia, assim como os homens de seu tempo, não descartava certo individualismo, diferente daquele defendido pelos sofistas, pois acima do indivíduo estava a totalidade, ou seja, a sociedade que cercava o cidadão. Sobre o individualismo e a totalidade, Lara afirma que “por mais que os gregos tenham adquirido uma consciência da individualidade pessoal, essa não se desgarrava da consciência de pertença a uma totalidade, dentro de cujos limites torna-se possível compreender o indivíduo”¹²⁴.

O diálogo da *República* se inicia justamente nesta questão do individualismo, com Sócrates buscando pelo diálogo outras intenções de seus interlocutores, e estes, por sua vez, afirmando a individualidade presente na justiça, tal como no entendimento de Trasímaco: “afirmo que o justo não é senão o vantajoso para o

¹²³ Cf. BERGSON, 2005.

¹²⁴ LARA, op. cit., 111.

mais forte”¹²⁵. Logo adiante, Trasímaco defende sua compreensão de justiça citando como exemplo o governo das cidades ao afirmar:

em cada cidade, o governo estabelece as leis tendo em vista sua própria vantagem: o governo democrático estabelece leis democráticas, o tirânico leis tirânicas, o aristocrático, as leis aristocráticas, e os outros da mesma forma. Estabelecidas as leis, declaram que o vantajoso para eles é o justo para os subordinados e punem quem infringe essa norma, como transgressor da lei e culpado de injustiça. Eis, portanto, excelentíssimo, o que digo ser justo sempre, em todas as cidades sem exceção: o vantajoso para o governo estabelecido. É ele que tem o poder e, para quem raciocina corretamente, em todos os lugares, o justo é sempre a mesma coisa, a vantagem do mais forte.¹²⁶

A argumentação de Trasímaco reflete o pensamento sofista, consoante o qual o princípio basilar de tudo é o indivíduo, pois aquele que detém o poder, seja o econômico, seja o da persuasão pela oratória, atinge seus objetivos.

O livro I da *República* finda sem definição de justiça, sendo as últimas palavras de Sócrates: “nada sei, e isso foi o que resultou de nosso diálogo. Se não sei o que é a justiça, dificilmente saberei se ela é uma virtude ou não e se quem a tem não é ou é feliz”¹²⁷. A afirmação da personagem Sócrates, negando o alcance do conceito ao qual se desejava chegar, demonstra que a discussão prosseguirá. O prosseguimento se dá, de fato, com as considerações de Gláucon sobre o conceito e a origem da justiça. Gláucon afirmou estar a origem da justiça na incapacidade ou impossibilidade de se cometer a injustiça, pois:

¹²⁵ *Rep.*, Livro I, 338 c.

¹²⁶ *Rep.*, Livro I, 338 e - 339 a.

¹²⁷ *Rep.*, Livro I, 354 c.

cometer injustiça é um bem e sofrê-la, um mal, mas o sofrer a injustiça se destaca mais porque o mal que há nela é maior que o bem que há em cometê-la. Sendo assim, quando os homens, uns contra os outros, cometem injustiça e dela são vítimas, ao sentirem o gosto de uma e outra coisa, se não são capazes de evitar uma e obter a outra, parece-lhes útil estabelecer um contrato que os proíba de mutuamente cometer injustiça e sofrê-la. E foi a partir de então que os homens começaram a estabelecer suas leis e convenções e a chamar legal e justo o prescrito pela lei.¹²⁸

Gláucon conclui seu pensamento afirmando que a justiça tem origem na injustiça, sendo da natureza humana cometer injustiça, mas ser justo não é. Por isso, para manter o caminho da justiça foi necessário o estabelecimento de leis reguladoras. A idéia de leis reguladoras direcionou o pensamento de Gláucon para a criação do contrato social como facilitador e condutor das relações humanas. Gláucon, afirma ainda que cometer a justiça é mais sacrificante para o homem que seguir o caminho da injustiça, sendo este mais prazeroso e natural para o homem.

Sócrates aborda o problema da relação entre felicidade, infelicidade, concórdia e discórdia entre os homens justos e injustos. A personagem afirma que a injustiça vem acompanhada do ódio, de rebeliões, de lutas, e a justiça da concórdia e da amizade¹²⁹. Assim, Sócrates assegura a clareza da conclusão, pois se boas coisas acompanham a justiça, por certo esta traz felicidade; já com a injustiça se dá o inverso. Também conclui que é virtuoso e sábio aquele que pratica a justiça. Sócrates e seus interlocutores prosseguem na disputa a partir da sugestão do primeiro de avaliar a dimensão da cidade e, em seguida, a dimensão do indivíduo, pois, desse modo, imaginando o nascimento de uma cidade veriam nascer também a justiça e a injustiça¹³⁰. Assim começa a elaboração da *pólis* platônica, cujo modelo jamais foi seguido. Sobre a conceituação de justiça em Platão, Bergson firma:

¹²⁸ *Rep.*, Livro II, 358 e - 359 a.

¹²⁹ Cf. *Rep.*, Livro I, 351 a et seq.

¹³⁰ Cf. *Rep.*, Livro II, 369 a.

A justiça consiste em retribuir a cada um e a cada coisa aquilo que lhe é devido e, por conseguinte, preservar seu lugar exato. A justiça, portanto, não é apenas uma virtude social, como se diria hoje em dia. Consiste em viver em harmonia: consigo mesmo e, em decorrência, com os outros; esta última parte é, segundo Platão, uma consequência.¹³¹

A *República* elaborada por Platão foi pensada a partir da educação dos cidadãos, pois, segundo o filósofo, somente pela educação apropriada os homens saberiam conduzir a sociedade por caminhos que a levariam à plena felicidade. A educação, ao que parece pelo próprio posicionamento platônico, foi o meio encontrado para tentar estabelecer a homogeneização do grupo social na cidade a que este pertence. O suposto é que esta homogeneização traga a harmonia, pois os objetivos das pessoas do grupo se tornam os mesmos; em diálogo de Adimanto e Sócrates temos confirmada esta idéia de educação para homogeneizar e as palavras do mestre vão mais adiante afirmando que a educação bem feita e inalterada propicia uma sociedade consciente de suas leis, organizada para a manutenção de suas regras sociais. Sócrates é quem diz: “quando são preservadas, a boa educação e a instrução formam naturezas nobres, e, por sua vez, naturezas nobres, sendo fiéis a uma tal educação, tornam-se melhores ainda que as anteriores sob todos os aspectos”¹³².

A formação do indivíduo não aparece, de modo algum, distanciada da justiça, questão inicial da discussão, pois o cidadão ideal deve ser educado para a virtude, o que determinará o bom convívio na *pólis*.

Muito da discussão e da análise propostas na *República* está vinculado à formação recebida pelo filósofo de Atenas em sua infância e juventude. O fato de

¹³¹ BERGSON, op. cit., p. 117.

¹³² *Rep.*, Livro IV, 424 a-b.

Platão ser de origem aristocrática justifica sua forma de entender a sociedade como grupo formado por pessoas com funções distintas na cidade. Quando se pensa a função social dos cidadãos, tem-se que os homens nascem com pendor a uma função e esta deve ser seguida por eles, pois apenas para ela o indivíduo está apto. Se poderia pensar em determinação alheia à vontade, mas o que determina a função a ser exercida é o pendor natural do indivíduo que originará o encaixe social. A função na cidade não seria necessariamente ditada pela origem familiar. O indivíduo, portanto, não estará apto a exercer a função de comerciante por ser de uma família de comerciantes. A predestinação está além da compreensão humana, de modo que um filho de artesão pode ter aptidão para o governo da cidade e seus concidadãos devem ter a sensibilidade de compreender que a pessoa nasceu para aquele mister, aceitando que o cidadão simples para ter, por destino, mais do que tiveram seus antepassados. A compreensão do lugar de cada cidadão na sociedade é o que pode conduzir o grupo todo à felicidade plena, pois se cada um se entende como deve, então há aceitação da própria condição, e, por isso, não há disputa ou inveja para com os outros. Os homens da república imaginada por Platão são iguais, porém não o são em todos os sentidos. A igualdade está inserida na situação deles perante a justiça da cidade, pois os cidadãos que comandam esta área da república devem tratá-los como irmãos, com direitos iguais, independente do lugar social que ocupam.

A educação apresenta uma dupla função: 1ª) a formação homogênea do grupo, e; 2ª) a diretriz para os caminhos da compreensão e da aplicação da justiça na sociedade.

Ao longo do diálogo, Platão apresenta as funções dos guardiões da cidade ideal, entre as quais se encontra a educação das crianças e dos jovens, como explicita na seguinte passagem:

— meu bom Adimanto, disse eu, não lhes damos muitas ordens importantes, mas todas serão banais, se eles respeitarem a única da qual se diz que é grande, ou melhor, suficiente.

— Que ordem é essa? disse.

— A instrução, disse eu, e a educação. É que, se forem bem educados, virão a ser homens moderados, e ser-lhes-á fácil ter discernimento diante desses problemas e de tudo o mais que ora estamos deixando de lado, posse de mulheres, casamentos, geração de filhos¹³³, porque, segundo o provérbio, todas essas coisas devem, tanto quanto possível, ser consideradas comuns entre amigos.¹³⁴

A partir do segundo ponto, a república de Platão apresenta a justiça entre os homens como condição imprescindível para a *eudaimonia*, e para que exista a educação é essencial. De acordo com a análise proposta pelo filósofo, a educação deve ser voltada para a justiça, pois somente partindo desta se pode manter a ordem e a seriedade em uma cidade. Deste modo, com a manutenção das leis e da ordem se pode chegar a excelência, objetivo da humanidade. No livro IV, em diálogo de Sócrates com Glauco, lemos:

— [...] desde o início, quando fundávamos a cidade, estabelecemos que devíamos fazer o tempo todo é, parece-me, a justiça ou uma forma da justiça. Se estás bem lembrado, estabelecemos e muitas vezes dissemos que cada um devia ocupar-se com uma das tarefas relativas à cidade, aquela para a qual sua natureza é mais bem dotada.

[...]

— E que cumprir a tarefa que é a sua sem meter-se em muitas atividades é justiça, isso ouvimos de muitos outros, e nós mesmos dissemos muitas vezes.

— Dissemos, sim.

¹³³ As questões citadas dizem respeito à conduta necessária aos guardiões e às regras de convívio social dos mesmos na *República*.

¹³⁴ *Rep.*, Livro IV, 423 d - 424 a.

— Pois bem! disse eu. Eis, meu amigo, o que, de certa maneira, pode ser o que é a justiça: cada um cumprir a tarefa que é sua. Sabes em que fundamento minha afirmação?

— Não. Vamos, fala! Disse.

—Examinadas a temperança, a coragem e a sabedoria, disse eu, parece que na cidade nos resta aquilo que a elas todas dá a capacidade para existir e, depois que nascem, as mantém a salvo, enquanto nelas subsiste. Ora, afirmamos que o que restasse, depois que descobríssemos as outras três, seria a justiça.

[...]

— [...] quanto à virtude da cidade, de um lado, há a rivalidade entre sua sabedoria, temperança e coragem e, de outro, a capacidade que cada um tem de nela fazer o que lhe cabe.

[...]

— E não porias a justiça, em relação à virtude da cidade, como rival dessas virtudes?

— Sem dúvida nenhuma.¹³⁵

A mesma conclusão de Sócrates foi comentada anteriormente, quando da citação de Bergson que trata do conceito de justiça para Platão.

Pensar a ética unida à educação é pensar num grupo social no qual os indivíduos que o formam se entendem como iguais no sentido de todos buscarem a prosperidade do grupo, ou seja, a *eudaimonia*. Logo, como característica primeira dos indivíduos do grupo tem-se o altruísmo. A ética se ajusta quando se pensa a questão da justiça inserida na sociedade, pois do homem ético e, portanto, justo, depende o bom funcionamento da cidade e, para ser justo, o homem deve se entender como cidadão e conhecer seus direitos e deveres. Portanto, a cidade ideal depende basicamente de dois elementos na formação de seus cidadãos: a educação, voltada para o preparo do homem justo, e a ética, pois não basta ser educado para seguir um caminho, sendo necessário ter a compreensão de que o

¹³⁵ *Rep.*, Livro IV, 433 a-e.

caminho para o qual se foi educado é o caminho correto, não havendo outra alternativa.

A proposta educacional de Platão na *República* é orientar o homem para a compreensão de um, e apenas um caminho ético, pois qualquer desvio de conduta ocasionaria a queda no pensamento sofista, que garantia ao homem a individualidade no mesmo momento em que o declarava a medida de todas as coisas. A *República* descarta esta visão ao estabelecer para os indivíduos um caminho comum e único.

As intenções educacionais de Platão se confundem com as políticas, pois a vida política encontra-se condicionada pela educação filosófica, educação para a justiça e para a ética. Sobre a questão, Hadot afirma que “a intenção inicial de Platão é política: ele crê na possibilidade de mudar a vida política pela educação filosófica dos homens influentes na cidade”¹³⁶.

Pelo que foi dito acerca de educação e ética, concluímos concordando com Lara (1989), que atenta para um detalhe primordial: o fato de Platão não pensar o homem enquanto indivíduo, mas sempre como componente de um grupo, ou seja, sempre como cidadão. Devido a essa peculiaridade, a educação na cidade idealizada pelo filósofo de Atenas se volta para a formação do cidadão e não do indivíduo. Afinal, mais importante é a glória da república que a do homem como ser único. E, para atingir a plenitude, isto é, a *eudaimonia*, o cidadão deveria encontrar-se inserido num ambiente apropriado, a cidade ideal. Hadot comenta essa aporia ao dizer:

persuadido de que o homem só pode viver como homem em uma cidade perfeita, Platão gostaria de fazer, para tornar possível sua realização, que seus discípulos vivessem nas condições de uma cidade ideal, e gostaria ainda que, embora não pudessem governar

¹³⁶ HADOT, Pierre. **O que é a Filosofia Antiga?** 3. ed. Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 93.

a cidade, eles pudessem governar seu próprio eu segundo as normas dessa cidade ideal.¹³⁷

O ponto comentado por Hadot suscita a questão proposta a seguir, qual seja: a cidade ideal e a adequação do homem ao convívio neste ambiente de aplicação da justiça e da ética.

4.2 A cidade ideal: adequação e conduta ética

Continuando da análise apresentada por Pierre Hadot, Platão procura delinear na *República* a fundação de uma sociedade onde cada indivíduo seria consciente de sua responsabilidade para com a *pólis* e si mesmo. O filósofo ateniense analisa tanto o indivíduo quanto a cidade e conclui que aquela nada mais é que a ampliação do homem, porque é composta de cidadãos.

Quando escreveu *A República* Platão buscava estabelecer uma cidade perfeita, onde reinasse a harmonia, e onde os indivíduos compreendessem a importância da atuação de cada um na cidade. O objetivo da cidade imaginada por Platão, a comportar uma república perfeita, seria justamente corrigir as falhas da *pólis* ateniense, imperfeições de origem humana. Afinal, de uma relação harmoniosa do indivíduo em sua relação com o grupo é possível a conquista da desejada plenitude, ou, ao inverso, levar a sociedade toda ao caos absoluto. Insatisfeito com a condição de sua *pólis*, Platão buscou através de uma idealização

¹³⁷ Ibid., p. 95.

chegar ao estado perfeito da cidade, à *pólis* perfeita, são, livre dos males acarretados pelo auto-condução equivocada do homem.

De onde veio a inspiração do filósofo? Sua imaginação percorreu caminhos desconhecidos, ou havia algum lugar que o inspirava à concretização de seus desejos? Tiago Adão Lara defende ter sido seu paradigma a cidade de Esparta, pois naquela cidade havia um modelo bem mais parecido com a idealização da *República* platônica. Observa Tiago Lara:

Platão sente-se fortemente atraído pela estabilidade, pela sobriedade e pelo rigor ascético e comunitário do estilo espartano de vida, mais perto, segundo ele, da República ideal. Inspira-se, pois, fortemente em Esparta, ao desenhar em *A República* e *As Leis*, a sociedade que ele idealizou.¹³⁸

Pela passagem citada, fica perceptível a busca do estabelecimento de uma sociedade homogênea que seria, ao mesmo tempo, origem e consequência da cidade ideal, formada por um grupo voltado para os mesmos fins. Ocorre que o processo de homogeneização necessita de tempo e cuidado apurados para chegar ao êxito e só após isso a sociedade pode ser vista como um todo constante em busca do mesmo ideal, a *eudaimonia*. Para o grupo social chegar a essa condição precisa passar por duas etapas, a saber: a formação do cidadão ideal e, como consequência desta, a formação da cidade ideal.

Como seria o cidadão ideal? Que qualidades deveria apresentar este indivíduo para ser compreendido segundo a idealização de Platão e para caracterizar a perfeição humana? Primeiro deveria, acima de tudo, ser justo não apenas consigo, mas com todos os seus concidadãos e com a humanidade, pois mesmo tendo o seu grupo social as características que compõem a cidade ideal,

¹³⁸ LARA, op. cit., p. 113.

não se deve conceber com liberdade o conceito de justiça. A justiça, aparentemente, é única para o filósofo ateniense, portanto, o que for justo para um será também para o outro. Platão defende que não haja na cidade ideal o que se chama comumente de “dois pesos e duas medidas”.

Platão não defende necessariamente o rigor de comportamento, mas um rigor educacional, que, caso exista, os cidadãos não compreenderão a conduta a ser seguida como algo rigoroso, caminho estreito de desvios temerosos e apenáveis. Entenderão ainda que não há outro sendeiro além da retidão baseada na educação adquirida na *República*. Desse modo, a justiça será intrínseca à sociedade, pois fará parte da essência de cada cidadão devido ao fato de não existir, segundo seus conhecimentos, outra forma de agir no mundo.

A justiça dentro do grupo social não deve ser compreendida de forma partidária, portanto, a condição social ou física do indivíduo não deve exercer influência sobre o senso de justiça. Entenda-se, também que o senso de justiça no grupo formado por cidadãos ideais é senso comum, não há mais de uma forma de compreender a justiça na cidade. O rico ou o pobre, o governante ou o artesão, todos devem ser compreendidos dentro de seu espaço e grupo como iguais. Não vigora, na conceituação de cidadãos ideais, a lei do mais forte, como propôs Trasímaco ao se exasperar com Sócrates na seguinte passagem:

Estás tão longe do que se refere ao justo e à justiça, ao injusto e à injustiça que ignoras que a justiça e o justo constituem realmente um bem alheio, a vantagem do mais forte e do governante, enquanto prejuízo próprio tem aquele que obedece e serve. A injustiça, porém, é o contrário dela e governa os que, de verdade, são ingênuos e justos. Os subordinados fazem o que é vantajoso para o mais forte e o tornam feliz, servindo a ele, mas não a si mesmos. É preciso, ó ingênuo Sócrates, que tenhas em vista que o homem justo, em todos os lugares, perde para o injusto. [...] Muito facilmente compreenderás, se alcançares a mais perfeita injustiça, a que torna muito feliz quem comete injustiça, mas infelicíssimo quem sofre injustiça e não quer ser injusto. Essa é uma tirania, que rouba,

pouco a pouco, às ocultas e à força, os bens alheios, sagrados e profanos, particulares e públicos, mas tudo de uma só vez.¹³⁹

A hipótese defendida por Trasímaco supõe a injustiça como mais vantajosa e também lucrativa para quem a pratica, mas Sócrates refuta essa hipótese, apontando a justiça como mais vantajosa, por vir acompanhada de bons sentimentos.

Para ser justo precisa ser sábio, moderado e corajoso. Pela união dessas quatro virtudes se atesta a excelência do homem. Esse ideal, quando multiplicado através da educação, formaria a população da *pólis*, provocando a fundação e manutenção da cidade ideal.

Mas que caminhos seguir para construir a cidade ideal? Nesse ponto se põe a relação da *pólis* com a educação. Não há meio de desvincular as duas. A educação correta da humanidade conduz, sem erro, à cidade ideal, pois levando o cidadão à excelência, conseqüentemente, a cidade alcançará também a condição de excelência e perfeição.

Temos, assim, a cidade nascendo do homem. E no esclarecimento de Platão, através das palavras de Sócrates a Adimanto temos:

— Uma cidade nasce, parece-me, porque cada um de nós não é auto-suficiente, mas carente de muitas coisas. Ou crês que haja uma outra causa da fundação de uma cidade?

— Nenhuma outra, disse ele.

— Ah! Assim, se um homem chama um outro para ajudá-lo em uma necessidade e um outro em uma outra e, já que precisam de muitas coisas, reúnem muitos em um único local de morada, tendo-os como

¹³⁹ *Rep.*, Livro I, 343 c-d - 344 a-b.

companheiros e auxiliares, a essa vida em comum damos o nome de cidade. Não é?

— Sem dúvida.¹⁴⁰

Platão nos apresenta o homem enquanto indivíduo, sem separá-lo da cidade. Trata-se de um dos pontos primordiais para o filósofo, que não pôde se desprender da condição de aristocrata, condição que não o deixava compreender o homem como um ser singular, sempre concebido como formador da *pólis*. Assim, sendo a cidade a ampliação do indivíduo, ressaltada ficava a importância de uma condição de homogeneidade social através da educação das crianças e dos jovens. Somente partindo desta premissa haveria harmonia nas relações dos indivíduos e, por conseguinte, harmonia na cidade de modo geral.

Pelo pensamento exposto nos diálogos da *República*, compreende-se a cidade enquanto ampliação do cidadão, pois sua formação se dá pela união de cidadãos em busca de um mesmo fim, em busca da *eudaimonia*. Sobre esta questão, Werner Jaeger, na *Paidéia*, nos lembra o seguinte:

O Estado de Platão versa, em última análise, sobre a alma do Homem. O que ele nos diz do Estado como tal e da sua estrutura, a chamada concepção orgânica do Estado, [...], não tem outra função senão apresentar-nos a 'imagem reflexa ampliada' da alma e da sua estrutura respectiva.¹⁴¹

¹⁴⁰ *Rep.*, Livro II, 369 b-c.

¹⁴¹ JAEGER, op. cit., p. 701.

Conseqüentemente, temos o ideal de *república* proposto como uma visão ampliada do ideal da alma humana. Da perfeição humana depende a correção da cidade e da perfeição da cidade depende a continuidade da correção humana. Fica clara a relação de interdependência proposta por Platão, pensando o homem enquanto indivíduo, como era necessário, devido às transformações políticas e sociais de Atenas¹⁴², sem afastar de modo nenhum a visão de cidade, de *pólis*, como era necessário ao filósofo para não violar sua própria compreensão de mundo. Tiago Lara ressalta, como mostrado anteriormente, o quanto é importante para Platão compreender o homem como cidadão, pois, para a Atenas em que o filósofo viveu, a definição de homem dependia da definição de cidade, e porque o homem é cidadão e do entendimento desta situação dependem todos os seus valores, sendo estes definidos pelos da cidade.

Um dos pontos primordiais da formação da cidade ideal platônica é a adequação do homem às necessidades da *pólis*, ou seja, o necessário ajuste para que o homem se adapte, assumindo uma postura de aceite à situação que a ele condiz, pois apenas assim será possível o convívio harmônico e, portanto ético. Porém, o filósofo da Academia de Atenas discute na *República* os elementos que podem desvirtuar o indivíduo, tirá-lo da vereda da conduta ética. Os elementos apresentados pelo filósofo são: a poesia e as paixões.

4.3 A poesia e as paixões: interferências na conduta ética.

A poesia, além de ter sido a primeira forma de literatura dos gregos, foi elemento de suma importância para a *paidéia* grega¹⁴³, utilizada em especial na

¹⁴² No que diz respeito ao individualismo vigente na sociedade ateniense da época, quando se encontrava em vigor o modelo democrático de governo que Platão não reconhecia como democrático devido às atitudes individualistas dos governantes.

¹⁴³ Cf. JAEGER, 2003.

educação das crianças e dos jovens gregos, recurso pedagógico que possivelmente inspirou os contos de fadas da Idade Média, dos quais, muitos se fazem presentes no imaginário infantil da atualidade. A função da poesia estava ligada à educação, pois a sociedade recorria à poesia para educar, para orientar a si própria e indicar a conduta apropriada ao homem, de modo a distinguir o certo do errado. O rapsodo e o aedo eram os responsáveis pela difusão da poesia na sociedade. Poesia e música estavam perfeitamente interligadas, pois a poesia não era escrita nem dita, como hoje, mas cantada.

Platão reconhecia o valor da música, da poesia, e dos mitos como elementos educativos, e recorria aos últimos, mas a questão que levava o filósofo a opor-se à poesia não era apenas o fato da poesia ser em sua época mais considerada do que a filosofia, no concernente à educação. A desconfiança maior de Platão diante da poesia dizia respeito ao tipo de indivíduo que ela poderia formar, a partir da imagem de homem apresentada. Segundo Werner Jaeger, Platão entendia “que aqueles que contam histórias e lendas devem ser vigiados, pois deixam na alma da criança um traço mais duradouro que as mãos dos que lhe cuidam do corpo”¹⁴⁴.

Surge a questão: poderia o poeta apresentar à criança, através da poesia, algo que fosse prejudicial à sua formação? A resposta, para Platão, está nas paixões. E o que são as paixões? Várias são as definições para as paixões. Para Régis Jolivet do ponto de vista da Moral, paixão é “o movimento desregrado do apetite sensível”, no concernente à Psicologia, “a inclinação predominante, fixada num hábito, e que rompe o equilíbrio da vida psicológica” e, ainda, na perspectiva Metafísica, “o termo correlativo da ação, isto é, o fato de receber (ou padecer) a ação”¹⁴⁵. Já Mário Ferreira dos Santos, após expor as visões diferenciadas de alguns filósofos, encerra sua definição afirmando que as paixões “ora são um sinal de força, ora um sinal de fraqueza; ora obstaculizam o desenvolvimento moral, ora o impulsionam”¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Jaeger, 2003, p. 769.

¹⁴⁵ JOLIVET, Régis. **Vocabulário de Filosofia**. Tradução: Gerardo Dantas Barretto. Rio de Janeiro: Agir, 1975, p. 164.

¹⁴⁶ SANTOS, Mário Ferreira dos. **Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais**. São Paulo: Editora Matese, 1963, p. 979 et seq.

Na *República* Platão considerava as paixões como oponentes da razão. Por esse viés, tem-se a compreensão de que o homem e cidadão, entregue às paixões, possivelmente sofrerá a interferência da força de seus sentimentos quando lhe for exigida uma conduta racional e ética junto à cidade. Para o filósofo, o homem não deve ser dado às lamentações, ou a sentimentos extremos, pois um e outro o enfraquecem perante os seus concidadãos¹⁴⁷. Dos argumentos expostos a partir da discussão entre os interlocutores de Sócrates, o filósofo da Academia teme as possíveis conseqüências da influência da poesia trágica, em especial, sobre a formação dos cidadãos, pois vê nesta, como cabia aos homens de seu tempo¹⁴⁸, um dos modos de formar os cidadãos. Sobre a poesia trágica diz Platão, num dos diálogos da *República* que trata da educação das crianças com o fim de formar homens corajosos e não temerosos:

– [...] Se eles devem ser corajosos, não devemos dizer-lhes isso e também o que possa fazê-los temer a morte o mínimo possível? Ou pensas que, tendo dentro de si esse medo, alguém será corajoso?

– Por Zeus! Disse. Penso que não...

–E então? Se alguém pensar que o Hades existe e é terrível, crês que ele será destemido em relação à morte e, nos combates, preferirá a morte à derrota e à escravidão?

– De forma alguma.

– É preciso, ao que parece, que mantenhamos vigilância também sobre os que tentam falar sobre esses mitos e lhes peçamos que simplesmente não falem mal do Hades o que se tem para o período é o uso dos assim, mas antes falem bem, porque o que dizem nem é verdade nem traz proveito aos que vão ser combatentes.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Cf. *A República*, Livro III.

¹⁴⁸ Os poetas trágicos foram por muito tempo os principais formadores da moralidade da sociedade grega e é justamente esta a questão colocada por Platão. Os poemas trágicos ainda são, na época do filósofo, fundamentais para a educação dos jovens atenienses, no entanto, tratam de fraquezas humanas que, segundo Platão, não são condizentes com a orientação para se chegar à condição de cidadão ideal. Para saber mais sobre a questão, conferir VERNANT e HAUSER.

¹⁴⁹ *Rep.*, Livro III, 386 a-c.

Pensando ainda sobre o tema e justificando o raciocínio, Sócrates prossegue o diálogo com Adimanto:

– [...] eliminaremos todos os versos semelhantes a esses.

*Preferiria, no trabalho da terra, ser servo de um outro,
homem sem posses, sem grandes meios de vida,
a ser senhor de cadáveres, todos eles já consumidos*¹⁵⁰

e:

(Hades temia que)

*sua casa surgisse diante dos olhos de mortais e imortais,
medonha, úmida, odiosa até aos deuses;*¹⁵¹

e:

*Ai! Ai! Há, por certo, até nas moradas de Hades,
Uma alma e uma sombra, mas sentimentos aí não há,*¹⁵²

[...]

Quanto a esses versos e todos os semelhantes, pediremos que Homero e os outros poetas não nos queiram mal por eliminá-los, não porque não sejam poéticos e o povo goste de ouvi-los, mas porque, quanto mais poéticos forem, menos deverão ouvi-los crianças e homens que devem ser livres e temer mais a escravidão que a morte.

– Sem dúvida.

– Então, também devem ser excluídos todos os nomes relativos a esse mundo, nomes terríveis e medonhos, Cocito e Estige¹⁵³, ínferos e espectros, e todos os outros que pronunciados, assustam a quem os ouve... Talvez sejam bons para outros fins, mas, quanto aos

¹⁵⁰ *Odisséia* XI, 489-491.

¹⁵¹ *Ilíada* XX, 64-65.

¹⁵² *Ilíada* XX, 64-65.

¹⁵³ Segundo observa Anna Lia Prado em notas à República: são rios do mundo subterrâneo e seus nomes causariam medo por evocarem os verbos de que derivam, o primeiro seria *gritar de dor*, o segundo, *sentir horror*.

nossos guardiões, nosso temor é que, sob o efeito desse susto, eles fiquem mais ansiosos e mais frouxos do que é necessário.¹⁵⁴

O filósofo critica ainda as lamentações expressas na poesia de Homero, em especial as referentes aos deuses, quando se queixa de algo ou demonstram suas fraquezas. Tem-se o seguinte posicionamento do personagem Sócrates:

– Ah! Com razão eliminaremos os trenós de homens célebres e os deixaremos às mulheres, não, porém, às mulheres sérias, e aos covardes... Assim, aqueles que educamos para serem a guarda da cidade não se sentirão bem fazendo semelhante coisa.

– Tens razão, disse.

– Ainda pediremos a Homero e aos outros poetas que, em seus poemas, não apresentem Aquiles, filho de uma deusa,

ora deitado sobre o flanco, ora de costas,

ora de borco,¹⁵⁵

ora pondo-se de pé, fora de si, errando pela margem do mar imenso com as duas mãos, nem pegando a cinza escura e esparzindo-a sobre a cabeça, nem chorando e gemendo¹⁵⁶ pelos sofrimentos – quantos e quão dolorosos foram! – que Homero põe em seu poema [...]

Mais do que isso! Nós lhe pediremos que não apresentem deuses a chorar e a dizer:

Ai! Pobre de mim, pobre de mim, infeliz mãe de um herói!¹⁵⁷

Advertindo-os que, uma vez que o fazem com deuses, pelo menos ao maior dos deuses não ousem apresentar em seus poemas de forma tão inadequada a ponto de fazer com que ele diga:

¹⁵⁴ *Rep.*, Livro III, 386 c - 387 c.

¹⁵⁵ *Ilíada* XXIV, 10-12.

¹⁵⁶ Segundo Anna Lia Prado esta passagem é paráfrase de *Ilíada* XXIV, 11-12; XVIII, 23-24.

¹⁵⁷ Lamento da mãe de Aquiles, Tétis. *Ilíada* XVIII, 54.

Ai! Ai! A alguém que me é caro perseguem em torno da cidade...

*Vejo-o com meus próprios olhos, e dói-me o coração!*¹⁵⁸

e:

*Ai! Ai de mim! A sina de Sarpédon, o homem que mais amo, é ser subjugado por Pátroclo, filho de Menécio!*¹⁵⁹

Se lamentos como esses, caro Adimanto, nossos jovens ouvissem com seriedade, e não rissem deles como de palavras ditas de maneira inadequada, dificilmente um deles se julgaria, homem que é, indigno deles e não se censuraria, caso lhe ocorresse dizer ou fazer algo semelhante. Ao contrário, sem sentir pudor e sem procurar conter-se, por pequenos que fossem seus sofrimentos, entoaria muitos trenós e lamentações.¹⁶⁰

Na *República*, os poetas são os mais suscetíveis às paixões – precisam delas para exercer sua arte – e, devido a esta condição o pensador sugere que sejam banidos da *república*, da cidade ideal, pois a reação aos sentimentos pode perturbar a conduta, a desenvoltura justa do poeta em sua condição de cidadão, assim como, e principalmente, influenciar a vivência dos jovens cidadãos.

Platão reflete sobre a veracidade e justeza dos atos humanos. Por essa razão os poetas, especialmente os dados aos relatos de falhas do homem, seriam excluídos do convívio na cidade ideal, tendo em vista que as fraquezas não devem ser compreendidas como algo normal do cotidiano da cidade e do cidadão. A poesia que exalta bons sentimentos deve ser aceita na *república*, mas aquela que trata dos erros, dos maus sentimentos, deve ser banida, pois nada de bom teria a oferecer. Assim, os poetas trágicos seriam grandes inimigos da cidade ideal, segundo o personagem Sócrates:

¹⁵⁸ *Ilíada* XXII, 414-415.

¹⁵⁹ Lamento de Zeus. *Ilíada* XVI, 433-434.

¹⁶⁰ *Rep.*, Livro III, 387 e 388 d.

– Dizer-vos (e não me denunciareis aos poetas trágicos e a todos os outros poetas imitadores...) que, ao que se vê, coisas desse tipo são uma violência contra a inteligência de quantos ouvintes não têm, como antídoto, conhecê-las tais quais são.¹⁶¹

A arte dos poetas, principalmente dos trágicos, é a *mímesis*¹⁶² dos conhecimentos e das artes humanas, a qual, por seu caráter imitativo, estaria muito distante da verdade e, pois, não seguiria as leis naturais de que a cada um cabe uma arte e que apenas desta se é bom conhecedor. Dessa forma, como os poetas seriam homens versados em todas as artes, na verdade não o seriam de fato em nenhuma. Este é o pensamento de Platão, tal qual temos na passagem que se segue, onde o personagem Sócrates diz:

– [...] de certas pessoas ouvimos dizer que os trágicos conhecem todas as artes, todas as coisas humanas relativas à virtude e ao vício e as divinas também. Isso porque, se pretende criar belos poemas com os temas com que trabalha, o bom poeta deve criá-los como um conhecedor do ofício, ou não será capaz de criá-los. Devemos examinar se esses fulanos, tendo topado com esses imitadores, foram enganados e se, ao ver as obras deles, não perceberam que entre elas e o real há uma distância de três graus e que criá-las para quem não conhece a verdade é fácil, porque são fantasmas e não coisas reais aquilo que criam; ou se faz sentido o que dizem e, realmente, se os bons poetas conhecem as coisas sobre as quais a maioria das pessoas julga que eles falam bem.¹⁶³

¹⁶¹ *Rep.*, Livro X, 595 b.

¹⁶² Em grego: μίμησις.

¹⁶³ *Rep.*, Livro X, 598 d-e, 599 a.

Este seria o maior prejuízo da imitação, pois o imitador não teria o real conhecimento de nada, a não ser de fazer as suas imitações da realidade. Portanto, os conhecimentos expostos pelo poeta não poderiam ser considerados verdade, mas isso não quer dizer que sejam mentiras, pois, se são imitações, por certo não correspondem ao que se pode chamar verdade ou realidade.

Platão discorre sobre a verdade e a mentira por intermédio de Sócrates, quando este sugere que a todos os homens cabe o uso obrigatório da verdade. No tocante à mentira, esta seria de uso exclusivo dos líderes da cidade e somente quando fosse realmente necessário utilizá-la. Sobre o uso da mentira, Sócrates diz:

– Aos que governam a cidade, mais que a outros, convém mentir ou para beneficiar a cidade, ou por causa de inimigos ou de cidadãos, mas tal recurso não deve ficar ao alcance dos demais. Ao contrário, afirmamos que, se um indivíduo comum mente para os governantes, comete erro igual ou maior que um doente que não diz ao médico ou um aprendiz que não diz ao mestre de ginástica a verdade sobre o que se passa em seu corpo, ou quem ao piloto não comunica, a respeito do navio e da tripulação, os dados reais sobre a maneira com que ele próprio ou um dos camaradas realiza sua tarefa.¹⁶⁴

Enquanto na *República* o filósofo deixa claro seu repúdio à influência das paixões sobre os homens, começando pelos poetas e terminando no prejuízo da educação dos demais cidadãos, em *Íon* há uma argumentação diferente, sendo outro o posicionamento do personagem Sócrates. No diálogo em questão, Sócrates diz ao rapsodo Íon o quanto admira a inspiração dos poetas e sua relação com as paixões. Se opondo ainda mais a outra obra, vemos elogiada a figura de um rapsodo que sequer é poeta, sendo apenas intérprete dos poemas de terceiros, figurando como um imitador do imitador que é o poeta, apesar disso, Sócrates o chama de “intérprete dos intérpretes”¹⁶⁵. Ressalte-se que ao fazer esta referência Sócrates denomina os poetas de intérpretes dos deuses.

¹⁶⁴ *Rep.*, Livro III, 589 b-c.

¹⁶⁵ *Íon*, 535 a.

Tem-se em *Íon* o enaltecimento de Homero, que na *República* foi acusado de ser o poeta mais prejudicial à educação dos jovens cidadãos. Exemplo disso é a passagem em que Sócrates diz ser “necessário passar o tempo com outros muitos e bons poetas, sobretudo com Homero, o melhor e mais divino dos poetas”¹⁶⁶. Diz Jaeger sobre os poetas e sobre Homero:

a concepção do poeta como educador do seu povo — no sentido mais amplo e profundo da palavra — foi familiar aos gregos desde a sua origem e manteve sempre a sua importância. Homero foi apenas o exemplo mais notável desta concepção geral e, por assim dizer, a sua manifestação clássica.¹⁶⁷

Em outra passagem, Jaeger afirma que nem mesmo a crítica filosófica estabelecida por Platão, oposto à demasiada importância dada à poesia como recurso pedagógico foi suficiente para deslocar a mesma de sua posição de superioridade face a outros meios, como, por exemplo, a própria filosofia¹⁶⁸.

Em *Íon* há alguns pontos de semelhança com *A República* e também de discordância, algo plenamente admissível, pois a proposta de Platão não está vinculada à determinação de um sistema e, segundo se supõe, *A República* seria posterior ao *Íon*. Dentre as semelhanças, necessário se faz destacar a questão do conhecimento das artes, pois neste diálogo temos posicionamento semelhante ao da primeira obra analisada quando Sócrates fala sobre o domínio das técnicas e das ciências afirmando que a cada homem cabe determinado conhecimento, crença comum aos aristocratas. As semelhanças são percebidas através das justificativas dadas por Sócrates ao rapsodo para que este não tenha o conhecimento das

¹⁶⁶ *Íon*, 530 b.

¹⁶⁷ JAEGER, op. cit., p.61.

¹⁶⁸ Cf. Jaeger, 2003, p. 60.

técnicas citadas pelo poeta Homero, como, por exemplo, a do auriga e a da medicina. Como na seguinte passagem:

Sócrates — Homero não diz muitas vezes e muito sobre as técnicas? Por exemplo, sobre a técnica do auriga - se me recordares o verso, eu te direi.

Íon — Mas eu recitarei pois eu me recordo.

Sócrates — Dize-me, então, o que diz Nestor ao seu filho Antíloco, quando o aconselha ficar atento a respeito da baliza, na corrida de cavalos em honra a Pátroclo.

Íon — *Inclina-te, diz , no carro bem polido*

docemente para a esquerda dos dois: o cavalo da direita

estimula com a voz, cede-lhe as rédeas com as mãos.

Na meta, certo, o cavalo da esquerda se lance,

a fim de que o cubo da roda bem feito

pareça tocar a meta: mas evita tocar na pedra.

Sócrates — Basta! Esses versos épicos, Íon, se Homero diz corretamente ou não, quem conheceria melhor, um médico ou um auriga?

Íon — Um auriga certamente.

Sócrates — E é porque ele possui essa técnica ou por algum outro motivo qualquer?

Íon — Não, mas porque ele possui essa técnica.

Sócrates — Então a cada uma das técnicas foi dada por Deus uma função de ser capaz de conhecer? Pois não conhecemos pela técnica do piloto o que conheceremos pela técnica médica.

Íon — Não, certamente.

Sócrates — E nem conhecemos com a técnica médica essas também que conheceremos na arquitetura.

Íon — Não, certamente.¹⁶⁹

O diálogo entre os dois personagens prossegue com Sócrates reconhecendo a influência dos deuses sobre os poetas e rapsodos, o que não pode ser aceito segundo o pensamento consolidado na *República*, pois as tragédias apresentavam uma visão de deuses vulneráveis aos sentimentos extremos causados pelas paixões. O diálogo dispõe o rapsodo Íon reconhecendo a influência que sofrera dos sentimentos presentes na poesia de Homero e a necessidade que tem de contagiar seus espectadores com as sensações adequadas aos dizeres poéticos:

Sócrates — Pois bem! Dize-me, Íon, e não ocultes nada do que eu te perguntar: quer quando dizes bem os versos épicos e sobretudo deixas estarecidos os espectadores, quer quando cantas sobre Odisseu se lançando na soleira e vindo a ser visível aos pretendentes e atirando dardos diante dos pés, quer quando Aquiles se precipita contra Heitor ou alguma das passagens de lamento a respeito de Andrômaca ou de Hécuba ou de Príamo; então, tu mesmo estás lúcido ou fora de si e tua alma acredita estar junta aos acontecimentos que ela recita, estando entusiasmada, quer eles se passem em Ítaca ou em Tróia ou como também tens os versos épicos?

Íon — Como é distinto para mim, Sócrates, este indício que relatas: vou falar sem te ocultar nada. Eu, quando digo algo de lamento, meus olhos se enchem de lágrimas e quando se trata de passagem temerosa ou terrível, meus lisos cabelos se eriçam de medo e o coração dispara.

Sócrates — O quê? Diríamos, Íon, que está lúcido este homem que, enfeitado com vestes coloridas e coroas de ouro chora nos sacrifícios e festas, não tendo perdido nenhum desses enfeites; ou que tema estando na presença de mais de vinte mil homens amigos, não tendo sido nem espoliado nem sido injustiçado?

¹⁶⁹ *Íon*, 537 a-d.

Íon — Não, por Zeus! Certamente que não, Sócrates, se é para dizer a verdade.

Sócrates — Sabes que vós elaborais esses mesmos efeitos na maioria dos espectadores?

Íon — Sei, e muito bem: vejo-os cada vez, do alto do estrado, chorando e olhando de maneira terrível e ficando assombrados com as coisas ditas. É necessário veementemente voltar a atenção neles: porque se eu os coloco chorando eu próprio rirei recebendo dinheiro; se os coloco rindo, eu que chorarei perdendo dinheiro.¹⁷⁰

A idéia primeira de Platão foi banir todos os poetas trágicos e só autorizar a permanência na cidade ideal daqueles que apresentassem características humanas louváveis, pois a cidade ideal não abriria espaço para fraquezas humanas, aos sentimentos exasperados, nem à auto piedade. A razão para o banimento é fácil de entender: conforme o ideal de perfeição não haveria espaço para nada que pudesse interferir na conduta ética e tanto a poesia, através de da imagem criada sobre homens e deuses, quanto as paixões, com suas alternâncias sentimentais, poderiam interferir na obediência dos caminhos da ética e da justiça.

A proposta platônica era criar um modelo ideal de ser humano, a este vinculado o de *república*. Quanto à sua aplicabilidade, não há o que discutir, visto que o próprio filósofo afirmou a impossibilidade humana de atingir o *plano das idéias*. Seu discurso é a idealização de algo que se encontra, aparentemente, distante do real, sendo, possível e provável, a impossibilidade de atingir a tal idealização. Mas o filósofo grego se propõe a analisar a sociedade e o faz devidamente, levando não apenas os homens de seu tempo a pensar a república grega, mas igualmente seus pósteros, talvez não na Grécia, mas em suas próprias cidades, em seus próprios governos.

Tiago Lara define a obra do filósofo de Atenas da seguinte forma: “em Platão, a filosofia é ética, metafísica, teologia, antropologia, estética; e é também cosmologia e pedagogia; é, sobretudo, política, ou melhor, crítica social. É por isso

¹⁷⁰ *Íon*, 535 b-e.

que ele continua dando ainda hoje, pistas válidas de reflexão filosófica”¹⁷¹. De fato, Platão se propôs a pensar todos os âmbitos da sociedade e da cidade em busca da aplicação de seu projeto político maior: a cidade ideal e o filósofo-rei, ou rei-filósofo.

¹⁷¹ LARA – 1989, p. 125.

5 CONCLUSÃO

Nosso estudo teve início buscando a definição de justiça em Platão e os caminhos para a formação da cidade ideal no pensamento do filósofo. Para realizar um esboço da idealização do ateniense fez-se necessário dialogar com suas obras e com seus comentadores.

A proposta do primeiro capítulo foi compreender a idéia central do projeto político de Platão, ou seja, a do filósofo-rei, ou rei-filósofo, através da obra que permite maior compreensão deste ideal político: a *Carta VII*. Nessa obra com traços autobiográficos, Platão apresenta suas experiências em Siracusa e a acalentada expectativa na criação de um governo a cargo de um rei-filósofo, mas também demonstra toda sua insatisfação com o governo realizado pelos déspotas siracusanos, dado o mau uso que fizeram de seus conhecimentos. A *Carta VII* parece ser, concomitantemente, um desabafo e um alerta, pois está direcionada aos companheiros de Díón, amigo de Platão e entusiasta do projeto político do filósofo.

Na verdade, o projeto do filósofo-rei, ou rei-filósofo, não foi realizado em Siracusa, em Atenas, nem noutra lugar qualquer ou tempo. O que encontramos de mais próximo da proposta platônica são os déspotas esclarecidos do mundo moderno, os quais, a bem da verdade, fizeram uso de sua experiência para benefício próprio, nunca em prol das sociedades que governaram.

No segundo capítulo, a proposta foi analisar a *República*, buscando discutir os seguintes aspectos principais: 1. política; 2. ética; e, 3. cidadania. A obra em questão apresenta o segundo ponto do projeto político de Platão: a cidade ideal. O diálogo tem início, aparentemente, sem pretensão maior do que a conceituação da justiça, mas aos poucos vai ganhando espaço e encontra outros rumos através do barquejo das vias para a realização/fundação da cidade ideal.

O terceiro capítulo trata dos dois pontos considerados fundamentais na *República* de Platão: a justiça e a cidade ideal. Em suas linhas discutimos a conceituação de justiça através dos escritos do filósofo e também dos de seus comentadores, buscando compreender as análises dos interlocutores de Sócrates, sempre o personagem principal do diálogo. Em seguida, passamos a uma análise da formação do indivíduo na cidade ideal, pois o processo educativo é um dos aspectos centrais para a construção da sociedade da *pólis* idealizada no livro clássico do autor.

Justiça e ética caminham juntas na cidade ideal do filósofo regente da Academia de Atenas, sendo possível chegar às duas através de uma educação adequada a conduzir os cidadãos à compreensão e aceitação de sua *conditio* perante o grupo social e a cidade formada por este grupo.

Somente na Grécia Antiga foi possível pensar a condição individual relacionada ao grupo social e, ao que se sabe, esta experiência foi, aos poucos, desconstruída pelos próprios atenienses, devido ao pensamento individualista que os distanciou do agrupamento chamado *pólis*. Exemplo mais duradouro do vínculo indivíduo-cidade foi o espartano que, tudo indica, inspirou Platão quando este concebeu a cidade ideal. Esparta, de fato, se manteve unida em torno da noção de estado por mais tempo do que Atenas.

A cidade ideal de Platão teria que contar com uma unidade social e uma fortaleza humanas que não poderiam correr risco de desvirtuamento. Portanto, foi necessário discutir a interferência de um dos elementos mais importantes da *paideia* ateniense: a poesia. A condenação desta pelo filósofo de Atenas não foi completa. A exclusão em apreço dizia respeito apenas à poesia apaixonada que tratava das fraquezas humanas e, claro, dos autores de tais escritos. Assim, a *pólis* ideal não contaria com os poetas trágicos e seus escritos, devido à possível marca que deixariam nas crianças e jovens que conhecessem as histórias de fraquezas humanas e divinas. A força era atributo fundamental para a construção do cidadão ideal, também construtor da cidade ideal, que a manteria funcionando à perfeição.

O próprio Platão atestou a impossibilidade de atingir-se a condição idealizada por ele, de perfeita *eudaimonia*. Ainda assim, a contribuição da *República* se deu

não apenas para a história da civilização grega, mas, sobretudo para a filosofia que a integra. Seu contributo é incontestado também para os pensadores posteriores ao ateniense e para toda a formulação política, social, jurídica e ética do mundo contemporâneo, como soa evidente. A base da filosofia política e da ética está nos escritos de Platão, quer estejamos em concordância com eles, ou em discordância.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. Fontes primárias:

PLATÃO. **A República: [ou sobre a justiça, diálogo político]**. Tradução: Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PLATÓN. **La República**. Traducción, notas y estudio preliminar: José Manuel Pabón y Manuel Frenández-Galiano. Madrid: Centro de Estudios Políticos Y Constitucionales, 2006. Colección: Clásicos Políticos.

PLATÃO. **Carta VII**. Tradução do grego e notas: José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

PLATÃO. **Diálogos: O banquete, Fédon, Sofista, Político**. Traduções: José Cavalcante de Souza (*O banquete*), Jorge Paleikat e João Cruz Costa (*Fédon*, *Sofista*, *Político*). São Paulo: Nova Cultural, 1972. Coleção Os Pensadores. V. III.

PLATÃO. **Íon**. Lisboa: Inquérito, 1988.

PLATÓN. **As Cartas**. In: PLATÓN. Obras completas. Traducción del griego, preâmbulos y notas por: Maria Araujo, Francisco Garcia Yagüe, Luis Gil, Jose

Antonio Miguez, Maria Rico, Antonio Rodriguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. 2. ed. Madrid: Aguilar, 1988.

PLATÓN. **As Leis**. In: PLATÓN. Obras completas. Traducción del griego, preâmbulos y notas por: Maria Araujo, Francisco Garcia Yagüe, Luis Gil, Jose Antonio Miguez, Maria Rico, Antonio Rodriguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. 2. ed. Madrid: Aguilar, 1988.

PLATÓN. **Crátilo**. In: PLATÓN. Obras completas. Traducción del griego, preâmbulos y notas por: Maria Araujo, Francisco Garcia Yagüe, Luis Gil, Jose Antonio Miguez, Maria Rico, Antonio Rodriguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. 2. ed. Madrid: Aguilar, 1988.

PLATÓN. **Fédon**. In: PLATÓN. Obras completas. Traducción del griego, preâmbulos y notas por: Maria Araujo, Francisco Garcia Yagüe, Luis Gil, Jose Antonio Miguez, Maria Rico, Antonio Rodriguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. 2. ed. Madrid: Aguilar, 1988.

PLATÓN. **Fedro**. In: PLATÓN. Obras completas. Traducción del griego, preâmbulos y notas por: Maria Araujo, Francisco Garcia Yagüe, Luis Gil, Jose Antonio Miguez, Maria Rico, Antonio Rodriguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. 2. ed. Madrid: Aguilar, 1988.

PLATÓN. **Íon**. In: PLATÓN. Obras completas. Traducción del griego, preâmbulos y notas por: Maria Araujo, Francisco Garcia Yagüe, Luis Gil, Jose Antonio Miguez, Maria Rico, Antonio Rodriguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. 2. ed. Madrid: Aguilar, 1988.

PLATÓN. **Teeteto**. In: PLATÓN. Obras completas. Traducción del griego, preâmbulos y notas por: Maria Araujo, Francisco Garcia Yagüe, Luis Gil, Jose Antonio Miguez, Maria Rico, Antonio Rodriguez Huescar y Francisco de P. Samaranch. 2. ed. Madrid: Aguilar, 1988.

II. Dicionários:

ISIDRO PEREIRA, S. J. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. 8. ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.

HUISMAN, Denis. **Dicionário dos Filósofos**. Tradução: Cláudia Berliner, Eduardo Brandão, Ivone Castilho Benedetti e Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Paixão. In: JOLIVET, Régis. **Vocabulário de Filosofia**. Tradução: Gerardo Dantas Barretto. Rio de Janeiro: Agir, 1975.

Baco/Diôniso. In: KURY, Mário da Gama. **Dicionário de mitologia grega e romana**. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

Paixão. In: SANTOS, Mário Ferreira dos. **Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais**. São Paulo: Editora Matese, 1963.

Baco/Dionísio. In: RIBEIRO, Joaquim Chaves. **Vocabulário e Fabulário da Mitologia**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1962.

III. Demais obras:

AMOURETTI, Marie-Claire; RUZÉ, Françoise. **O mundo grego antigo: dos palácios de Creta à conquista romana**. Tradução: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicomaco*. Tradução: Leonel VALLANDRO e Gred BORHEIM. São Paulo: Abril Cultural S/A e Industrial, 1973.

BERGSON, Henri. **Cursos sobre a filosofia grega**. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Coleção Tópicos.

BORON, Atilio A. (comp.). **La filosofia politica clasica: de la antiguedad al renacimiento**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2006.

BRUN, Jean. **Platão**. Tradução: Filipe Jarro. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985. Coleção Mestres do Passado, nº 10.

CAILLÉ, Alain; LAZZERI, Christian; SENELLART, Michel (org.). **História Argumentada da Filosofia Moral e Política: a felicidade e o útil**. Tradução: Alessandro Zir. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004. Coleção Idéias.

CARDOSO, Sérgio (et al.). **Os Sentidos da Paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga: estudos sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma**. 9. ed. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1957. Volume I.

_____. **A cidade antiga: estudos sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma**. 9. ed. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1958. Volume II.

DIXSAUT, Monique. **Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie.

EPICURO. **Carta sobre a felicidade (a Meneceu)**. Tradução: Alvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: UNESP, 2002.

FINLEY, M. I. **O legado da Grécia: uma nova avaliação**. Tradução: Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

GOLDSCHIMIDT, Victor. **A religião de Platão**. 2. ed. Tradução: Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

_____. **Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético.** Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HADOT, Pierre. **O que é a Filosofia Antiga?** 3. ed. Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego.** Tradução: Artur M. Parreira. São Paulo: Editora Herder, s/d.

LARA, Tiago Adão. **Caminhos da razão no Ocidente: a filosofia nas suas origens gregas.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1989. 4. ed. Coleção Caminhos da Razão. V. 1.

LUCE, John Victor. **Curso de filosofia grega: do século VI a.C. ao III d.C.** Tradução: Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

MOSSÉ, Claude. **Atenas: a história de uma democracia.** 3. ed. Tradução: João Batista da Costa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

MORUS, Thomas. **Utopia.** Mem Martins-Portugal: Publicações Europa-América, 1973. Coleção Livros de Bolso Europa-América.

PRÉLOT, Marcel. O pensamento político de Platão. **Revista Humanidades**, Brasília, Volume II, nº 5, 5-14, out/dez 1983.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia: Antigüidade e Idade Média**. 7. ed. São Paulo: PAULUS, 1990. Coleção Filosofia. V. 1.

_____. **Platão**. Tradução: Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007. Coleção História da Filosofia Grega e Romana. V. III.

ROSENFELD, Denis L. (org.). **Ética e Estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. Filosofia Política. Série III; n. 2.

ROSENFELD, Kathrin Holzermayr (org.). **Filosofia & Literatura: o trágico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. Filosofia Política. Série III; n. 1.

RUSSELL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental**. Tradução: Brenno Silveira. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1982. Coleção Pensamento Científico, 7. Tomo I.

SCOLNICOV, Samuel. **Platão e o Problema Educacional**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

SZLEZÁK, Thomas A. **Ler Platão**. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2005. Leituras Filosóficas.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. 4. ed. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001. Clássicos IPRI. V. 2.