

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

HELOISE DOS SANTOS MAIA

A CAVERNA DE PLATÃO
Uma imagem da educação

Niterói
2018

HELOISE DOS SANTOS MAIA

A CAVERNA DE PLATÃO

Uma imagem da educação

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia
Área de Concentração: História da Filosofia.

Orientador:

Prof. Dr. Luis Felipe Bellintani Ribeiro

Niterói, RJ

2018

HELOISE DOS SANTOS MAIA

A CAVERNA DE PLATÃO
Uma imagem da educação

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia
Área de Concentração: História da Filosofia.

Aprovada em 20 de dezembro de 2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luis Felipe Bellintani Ribeiro – UFF
Orientador

Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro - UFF

Prof^a. Dr^a. Ana Flaksman - UNIRIO

Niterói
2018

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

À minha mãe Lucimar que com tanta garra se empenhou na minha formação e ao meu esposo Américo pelo companheirismo e compreensão.

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo fomento que me proporcionou meios para o desenvolvimento do trabalho;

À Universidade Federal Fluminense, pela oportunidade e ótimo acolhimento;

Ao Professor Luis Felipe, pela confiança, paciência e generosidade ao longo de todo o trabalho;

Aos professores Marcus Reis e Ana Flaksman, que, a partir de uma nova visão me possibilitaram aprimorar o trabalho;

Ao professor Admar Almeida da Costa, a quem atribuo muito do meu sucesso devido às suas aulas em seu grupo de pesquisa, além de toda a sua franqueza e disponibilidade;

Ao professor Sérgio Guerra pelo Abstract e por vir em meu auxílio diante de dificuldades com a Língua Inglesa.

“Nada num diálogo platônico, mesmo que aparentemente tão ridículo e insensato, é sem significado”.
HEIDEGGER, Martin. Vom Wesen der Wahrheit: zu Platons Theätet.

“O homem pode converter-se no mais divino dos animais, sempre que se o eduque corretamente; converte-se na criatura mais selvagem de todas as criaturas que habitam a terra, em caso de ser mal-educado”.
PLATÃO. As Leis (766 a).

«Je dis que l'esprit et la vie communiquent à tous les degrés. Je voudrais faire un Livre qui dérange les hommes, qui soit comme une porte ouverte et qui les mène où ils n'auraient jamais consenti à aller, une porte simplement abouchée avec la réalité».

ARTAUD, Antonin. L'ombilic des limbes.

RESUMO

O presente trabalho é uma tentativa de interpretação de uma das passagens mais célebres da história da filosofia ocidental, conhecida como “alegoria da caverna” ou mito da caverna” (o melhor seria falar de “imagem (*eikón*) da caverna”, termo textual), apresentada no início do Livro VII do diálogo platônico *República*. Nossa estratégia de abordagem foi mostrar como a imagem da caverna encontra-se organicamente ligada a uma pletera de questões filosóficas presentes na *República*, muitas vezes tratadas por Platão por intermédio de outras imagens (o anel de Giges, a cidade de porcos, o mito hesiódico das idades, o mito fenício acerca dos filhos da terra, a estátua com olhos cor de púrpura, as três ondas, a nau desgovernada, o sol, a linha dividida). Percorremos, assim, um longo caminho do Livro I ao Livro VII, começando pela busca da definição de Justiça e terminando na formação do Rei-filósofo, produto de uma *paidéia* bem determinada. Que o assunto da imagem da caverna seja a *paidéia*, isso é dito pelo personagem logo no início da exposição alegórica. Não obstante nossa intenção de dissertar sobre a imagem da caverna de modo o mais próximo possível da economia discursiva do todo do diálogo, mantivemos sempre presente a consciência da atualidade filosófica da referida passagem.

Palavras-chave: Platão. República. Alegoria da caverna. Educação. Visível. Inteligível.

ABSTRACT

The present work is an attempt to interpret one of the most famous passages in the history of the Western Philosophy, known as the “cave allegory” or the “cave myth” (the best would be to refer to it as the “image (*eikón*) of the cave, textual term), presented in the beginning of Book VII of the platonic dialogue Republic. The strategy of our approach was to demonstrate how the image of the cave is organically connected to a plethora of philosophical issues which are present in the Republic, often considered by Platão through other images (the ring of Giges, the city of the pigs, the Hesiodic myth of the ages, the Phoenician myth of the sons of the Earth, the statue with purple eyes, the three waves, the ungoverned vessel, the Sun, the divided line). Therefore, we have analysed from Book I to Book VII, starting from the search for the definition of justice, and we have finished with the formation of the Philosopher-King, the product of a specific *paidéia*. It goes without saying that the subject of the image of the cave is the *paidéia*, this is said by the character in the very beginning of the allegorical presentation. Although our intention was to write about the image of the cave as close to the discursive economy of the whole dialogue as possible, we have always kept the awareness of the current Philosophy in this passage.

Key words: Platão. Republic. The cave allegory. Education. Visible. Intelligible.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	pág. 11
2 MITO OU ALEGORIA?.....	pág. 22
3 A ALEGORIA DA CAVERNA.....	pág. 26
4 LIVRO I: O QUE É JUSTIÇA?.....	pág. 31
5 LIVRO II: PRIMÍCIAS PARA UMA CIDADE IDEAL.....	pág. 41
6 LIVRO III: A EDUCAÇÃO DOS JOVENS: OS FUTUROS GUARDIÕES.....	pág. 49
7 LIVRO IV: O CONCEITO DE JUSTIÇA E A RELEVÂNCIA DA EDUCAÇÃO PARA A CIDADE: PROSPERIDADE OU RUÍNA.....	pág. 60
8. LIVRO V: A TERCEIRA GRANDE ONDA: O REI-FILÓSOFO.....	pág. 70
9. LIVRO VI: O DIRIGENTE IDEAL.....	pág. 80
9.1 A linha.....	pág. 86
9.2 O filósofo em busca do Bem.....	pág. 94
10 LIVRO VII: A FORMAÇÃO DO FILÓSOFO.....	pág. 102
11 A <i>PAIDÉIA</i>	pág. 115
12 A REPRESENTAÇÃO GRÁFICA DA CAVERNA.....	pág. 124
13 CONCLUSÃO.....	pág. 128
14 REFERÊNCIAS.....	pág. 138

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho teve por objetivo analisar a passagem da imagem da caverna na *República* de Platão (célebre sob o título “alegoria da caverna” ou “mito da caverna”) e sua relação com a *paideia* (educação), palavra que o próprio Sócrates explicita no início do relato da imagem, ao lado do antônimo *apaideusia* (falta de educação), dando-nos indicação segura de qual é o tema visado pelo recurso alegórico. Entretanto, dado que os inúmeros assuntos tratados na *República* se articulam organicamente, fez-se mister nos debruçarmos sobre outras imagens, bem como diversas outras questões do Diálogo para que o resultado fosse alcançado conforme o pretendido. Tudo o que fora abordado antes de se chegar à imagem da caverna no início do Livro VII compôs um fio condutor de imagens e argumentos, o qual nos propusemos seguir para que pudéssemos vislumbrar o sentido da imagem da caverna no seu devido contexto. Ao seguir esse caminho percebemos que a passagem da caverna, ainda que em última instância descreva uma ascensão comparável ao conhecimento teórico com traços metafísicos, não concerne menos à vida prática do homem, também pelo viés da *paideia*.

Um dos principais objetos de estudo foi uma distinção, cara a Platão, entre o visível e o inteligível, abordada nos Livros VI e VII, e, mais especificamente, o limiar e o liame entre estas estâncias, as quais analisamos com a finalidade de responder aos seguintes problemas: por que Platão buscou a distinção entre o visível e o inteligível? Como a imagem da caverna fala sobre educação?

Buscamos responder tais problemas a partir da análise dos sete primeiros Livros, que nos mostram passo a passo uma pletera de questões: a busca pelo conceito de justiça, a superioridade da justiça sobre a injustiça, a necessidade de criar pelo *logos* (racional e imagético) uma cidade ideal para se alcançar a definição de justiça, a necessidade da guerra e dos guardiões, a educação dos guardiões, as diferentes formas de governo, o Rei-filósofo como melhor governante da cidade, o caminho para se chegar ao Bem a partir da passagem da linha dividida, até que finalmente cheguemos à alegoria da caverna com sua função didático-pedagógica. Os três últimos Livros não foram abordados tendo em vista tratarem predominantemente da decadência da *pólis* e da crítica à poesia, que se afastam do nosso propósito de estudo, embora a rivalidade de Platão com os poetas tenha a ver

com uma disputa no campo da *paidéia*. Mas disso tratamos por ocasião do exame da poesia feito nos Livros II e III.

Cabe ressaltar, no entanto, que não só nos ativemos predominantemente à passagem da caverna no Livro VII, como também optamos por uma pesquisa de caráter minimalista, ou seja, ‘intramuros’, sem nos preocuparmos demasiadamente em chamar para o debate outros Diálogos platônicos, comentadores contemporâneos ou quaisquer outras estratégias de intertextualidade, salvo raras exceções, como é o caso dos excertos de Bernard Piètre e Jean-François Mattéi. A opção por tais autores se deu pelo fato de nos identificarmos com seus pensamentos, suas formas de escrita, além de ajudarem na problematização das passagens. Seus textos são ricos em comentários, notas e figuras. A estratégia hermenêutica da presente dissertação, portanto, foi a análise da alegoria no seu liame orgânico com a quase totalidade da *República*. Tanto a passagem da caverna (514 a1 – 517 a7), quanto as inúmeras outras passagens, tiveram como fonte a tradução de Carlos Alberto Nunes, não obstante, outras duas traduções, a de Maria Helena da Rocha Pereira e a de Emile Chambry, tenham sido por vezes utilizadas.

O motivo de termos iniciado o trabalho com a alegoria da caverna foi justamente o fato de ser o eixo temático central, logo, devendo ser também, o ponto de partida para quaisquer outras discussões feitas ao longo do texto. Após ambientarmos o leitor no espaço subterrâneo da caverna e expormos a situação dos prisioneiros, fizemos uma digressão da *República* mostrando o que levou Platão à construção da alegoria, seu objetivo, bem como sua atualidade ainda hoje em dia.

Segundo Pierre Aubenque, no prefácio da obra de Bernard Piètre, “seria [...] muito cômodo objetar que o platonismo, surgido numa época determinada da história do mundo, reflete situações e dificuldades que não são mais as nossas”.¹ A *República* é um Diálogo que discute querelas, não só de natureza política, que se aplicam ainda nos dias de hoje, além de reservar muitas surpresas a seus estudiosos.

Para que a questão central do projeto fosse desenvolvida, foi preciso fundamentar a coexistência de uma estância visível e outra inteligível² que não se trata apenas de um mero exemplo alegórico, sendo, portanto, um recurso passível de

¹ PIÈTTE, Bernard. *A República*: Livro VII. 2 ed. Brasília: UnB, 1996, p. 2.

² Optamos predominantemente, no presente trabalho, pelas denominações ‘mundo visível’ e ‘mundo inteligível’. Isto se dá pelo fato de serem termos mais recorrentes e didáticos. Não nos preocupamos aqui, neste caso, com uma tradução técnica. Carlos Alberto Nunes e Maria Helena da Rocha Pereira, por exemplo, lançam mão desta denominação / tradução, como é o caso em 509 d e 517 b, respectivamente.

ser aplicado na vida do homem enquanto diretriz para sua existência. Tal procedimento preliminar nos permitiu constatar que procurar acessar as Ideias tem como fim atender a um problema prático do indivíduo, que é a educação, mas que para isso ele deve dirigir a visão³ da alma para o conhecimento por meio da Dialética⁴; e ainda que tal teoria das Ideias platônica⁵ não seja do conhecimento de todos os homens, ela participa do devir do indivíduo em seu cotidiano. A questão é: uns chegarão mais longe, outros não, pois nem todos estão aptos a ser filósofos devido a sua *phýsis*, já que existem diversos tipos de alma.

O trabalho procurou realizar uma análise descritiva, mas também crítica da imagem da caverna, bem como a proximidade e o afastamento entre o alegórico e o real. Verificamos, também, ser essa imagem capaz de provocar desconstruções do mundo tal como é percebido pelo homem de hoje. Platão, por meio dos símbolos da alegoria, por exemplo, proporciona ao leitor novas possibilidades, apresenta estâncias distintas da nossa; sugere-lhe a libertação das experiências arraigadas, levando-o a questionar os conhecimentos enrijecidos acerca de si mesmo e do mundo que o rodeia, que passam a ser duvidosos.

A partir do momento que o Diálogo se torna um mediador entre o ideal e o real, será que estes não podem, além de interagir e coexistir, também se amalgamar? Acreditamos que sim, existe uma linha tênue entre os dois que por vezes pode gerar confusão, mas cabe ao processo de educação propiciar a distinção entre ambos.

Lança-se mão do imagético para encenar o elemento ausente, impensável pelo indivíduo em seu dia a dia, isso pelo fato de os olhos da alma ainda não terem se voltado para determinadas questões, ou seja, para as Ideias. Para que a existência

³ Fazemos aqui, um breve adendo acerca do verbo ‘ver’: τὸ εἶδος, ἡ ἰδέα e ὁράω possuem a mesma origem etimológica. Os dois primeiros significam semblante, forma, viso, perfil, e o último significa ver, daí op- o ato da visão, ἰδ- a coisa vista e οπ- sujeito da visão.

⁴ “Arte do diálogo ou da discussão filosófica. [...] À força de perguntas e de respostas concisas, o diálogo é o único meio que permite aprender a ciência das Idéias, a ciência do mundo inteligível”. PIETTRE, op.cit., p. 108.

“A dialética possui dois movimentos: um ascendente, outro descendente. O caminho **ascendente** [...] Consiste em libertar-se dos sentidos e abstrair de ideia em ideia até alcançar a *Ideia Suprema*, no caso o Bem, fonte de ser e inteligibilidade. O caminho ascendente, portanto, passa das ideias, hipóteses inferiores às superiores. [...] Outro caminho da dialética é o descendente [...] Esse caminho é oposto do primeiro. Ele parte da *Ideia Suprema* e, através de sucessivas divisões, busca compreender a complexidade existente entre as partes e o todo”. TEIXEIRA, Evilázio Francisco Borges. 1 ed. *A educação do homem segundo Platão*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 47.

⁵ Franco Ferrari, em seu texto Conhecimento filosófico e opinião política no Livro V da República de Platão, afirma que Sócrates, na passagem 475-476, fornece uma breve explicação acerca do conceito de ideias exposta por meio da Teoria dos dois mundos (Two-Worlds-Theory). In: *Verdade e espetáculo: Platão e a questão do ser*. Org. Carolina Araújo. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2004, p. 17.

das duas estâncias platônicas seja cogitada pelo homem do senso comum, faz-se mister uma desconstrução do que ele tem por real.

Com o intuito de compreendermos, então, como se dá o processo de busca pela ἀληθής na alegoria da caverna, averiguamos a coexistência metafísica do visível e do inteligível. É mister compreendermos, no entanto, o significado de cada símbolo que compõe a alegoria. Propusemos preliminarmente, portanto, uma análise minuciosa da passagem em questão, para que em seguida víssemos a relevância deste Diálogo ontológico e até mesmo metafísico para a vida do homem contemporâneo.

Tratamos aqui de um Diálogo platônico da maturidade que teve como uma de suas motivações não só a investigação de mais uma dentre as muitas virtudes já discutidas em outros Diálogos, mas também a indignação de Platão diante da condenação de Sócrates, o que é evidenciado por meio da alegoria da caverna na passagem que segue: “E se porventura ele procurasse libertá-los e conduzi-los para cima, caso fosse possível aos outros fazer uso das mãos e matá-lo, não lhe tirariam a vida?”. (517 a)⁶ Relacionar a passagem em tela ao processo de julgamento e condenação de Sócrates se faz pertinente, inclusive pelo fato de todo o Diálogo se dar em torno da justiça.

Interpretamos, portanto, a caverna como uma alusão à *pólis* histórica que condenou Sócrates. Sendo assim, uma das muitas funções da alegoria é trazer à tona um fato histórico, conforme a citação a seguir:

[...] il est tout aussi vrai [...] que la narration nous conte une «histoire» - celle de la libération du prisonnier, puis de sa perte, sur le fond de la mort de Socrate – qui passe par une succession réglée d'épisodes, comme l'a justement relevé Heidegger dans ses conférences consacrées à «la doctrine de Platon sur la vérité». Il est excessif, ensuite, de prétendre que le mythe raconte des faits historiques déterminés, avec des personnages réels, alors que l'allégorie garderait une valeur générale qui transcende l'histoire.⁷

O que são as sombras projetadas no fundo da caverna senão as coisas que tomamos, erroneamente, por reais? Os prisioneiros representam a sociedade agrilhoadada à ignorância, ao senso comum. Hoje, ainda, poderíamos nos comparar a

⁶ Platão. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: Universidade Federal do Pará, 2000.

⁷ MATTÉI, Jean-François. *Platon et le miroir du mythe*. 1^{re} édition. Paris: Quadrige, 2002, p. 117.

eles. Aquele prisioneiro que é libertado e que sai do fundo da caverna rumo ao exterior, dependendo da natureza de sua alma, pode ser um futuro filósofo ou não, não obstante, sua libertação já representa o início do processo de ascensão. Ressalta-se, aqui, também, que a caverna antecede Sócrates, pois sua imagem também é espelhada pela parede conforme ocorre com todos os outros símbolos, ou seja, não podemos comparar Sócrates ao poeta, por exemplo. Mattéi dispõe então:

Car ce n'est pas Socrate qui, semblable au phyturge, produit la caverne, ou encore, semblable au poète, reproduit l'image de la caverne; c'est bien plutôt la caverne qui produit l'image de Socrate, et celle du prisonnier libéré, comme la sienne propre, sur sa paroi souterraine qui fait miroir au même titre que le miroir du livre X de la République, au début du passage sur les trois formes de lits [...].⁸

Os prisioneiros que não acompanharem o filósofo que retornou à caverna continuarão imersos nas trevas, enxergando apenas as sombras da ignorância produzidas pelos homens que passam carregando objetos ao longo do caminho.

Aqui, não obstante, é necessário destacarmos dois excertos de Mattéi acerca da passagem da caverna devido ao termo 'théâtre', pois isto corrobora com o nosso posicionamento de que os homens que carregam os objetos sejam poetas, e não sofistas. E ainda, o comentador abre espaço, também, para discutirmos quanto à intencionalidade na produção das sombras ao alegar inconsciência daqueles que passam carregando os objetos.

Entre le feu et les prisonniers, un chemin élève voit passer des hommes, qui habitent librement la caverne et ignorent les prisonniers en contrebas [...] dont les ombres sont projetées sur la paroi du bas qui réfléchit, en même temps que ces images, l'écho des paroles qu'échangent plus haut les passants.⁹

[...] puis le théâtre intermédiaire des marionnettes dont les prisonniers ignorent l'existence: protégé par la murette longeant la route en lacets de la caverne, il est formé par les montreurs de marionnettes inconscientes qui laissent dépasser au dessus de leur tête les objets qu'ils transportent [...].¹⁰

⁸ *ibid.*, p. 121.

⁹ *ibid.*, p. 123.

¹⁰ *ibid.*, p. 124.

Logo, nos excertos supracitados, Jean-François Mattéi alega que os manipuladores de marionetes projetam as sombras de forma inconsciente, asserção com a qual não concordamos, pois tais homens agem de forma deliberada e intencional, já que sua *téchnê*, sejam poetas ou sofistas, não tem como intuito conduzir à verdade, mas à satisfação do que lhes convém. Aliás, quem são esses homens que carregam estatuetas? Ao dizer “[...] à maneira do tabique que os pelotiqueiros levantam entre eles e o público e por cima do qual executam suas habilidades” (514 b), temos τὰ παραφράγματα, que significa algo que separa, como uma cerca, um anteparo, um muro que separa algo de outro, e θαυματοποιός, que significa fazedores de maravilhas, aqueles que causam admiração, algo referente a um teatro de marionetes, à poética, por exemplo. Logo, vivemos em uma situação análoga a um teatro. É possível, no entanto, considerar as duas possibilidades: podem ser sofistas ou poetas. O sofista afeta o homem por meio da audição (ἤχῳ), e o teatro, onde encontramos o poeta, afeta o homem não só por meio da audição, mas também da imagem, da contemplação, do olhar com atenção (θεάομαι).

Uma melhor compreensão das Ideias e, conseqüentemente, da alegoria da caverna, será alcançada diante da apresentação da imagem da linha. A partir da suposição das Ideias, é traçada uma linha imaginária a qual se divide em seções de acordo com o nível de ascensão da alma. “[...] imagina uma linha cortada em duas partes desiguais, a qual dividirás, por tua vez, na mesma proporção: a do gênero visível e a do inteligível”. (509 d) Platão atribui graus ao visível e ao inteligível, que são representados por segmentos, os mesmos que formam a linha supracitada.

A alegoria da caverna é a representação do indivíduo que se encontra em um mundo de sombras (opiniões e conjecturas) e que está sujeito ao desvelamento movido por um processo forçado, que o levará ao conhecimento e a se deparar com verdades do mundo exterior outrora por ele desconhecido. O prisioneiro que sair da caverna e passar por todo o processo de *paidéia*, ou seja, o filósofo, deverá retornar às trevas e lá permanecer por um período de quinze anos a fim de compartilhar seu conhecimento com os que ainda lá permanecem. O processo de libertação e a saída da caverna simbolizam a ascensão da alma, partindo do visível rumo ao inteligível.

Segundo Bernard Piètre:

A contemplação das figuras ou das marionetes, isto é, dos objetos cujas sombras o fogo projeta sobre a parede da caverna, não é ainda a contemplação das ideias e dos seres verdadeiros do mundo inteligível. Ela constitui um estágio intermediário entre a opinião e a ciência [...] ao grau intermediário entre a imaginação e a ciência: a crença.¹¹

Platão desenvolve um paradigma alegórico por meio da distinção entre o visível e o inteligível. O primeiro corresponde à percepção por meio dos olhos do corpo, através dos sentidos e o segundo por meio dos olhos da alma, por intermédio da razão. Para Platão no inteligível só há uma verdade acerca de algo, o que é verdade para uma alma o é também para as outras. Já no visível pode parecer haver várias verdades, pois os sentidos frequentemente ludibriam e possuem diversas formas de atuar. Nele, o que é tomado como falso por uma alma pode não ser para outra, tornando, portanto, a suposta verdade como algo subjetivo. Tal situação pendular pode ser exemplificada pela seguinte citação de Protágoras:

[...] 'o homem é a medida de todas as coisas, do que é e do que não é', do que é verdadeiro e do que não é, do que é justo e do que não é; os deuses parecem existir para uns e não para outros; a Terra parece chata para uns e redonda para outros [...].¹²

Para Platão, portanto, no visível temos a subjetividade, e no inteligível a verdade absoluta que se dá por meio de um processo de desvelamento. No entanto, tal verdade absoluta que existe para Platão, não existe para Górgias, por exemplo:

Para este, não existe nenhuma verdade absoluta, pois o que 'é' jamais se assemelha ao 'que é dito'. Logo, se existe uma verdade ela é incognoscível e, nesse caso, o discurso torna-se o fator determinante. Assim sendo, o verdadeiro é tudo aquilo que se consegue convencer como sendo verdadeiro.¹³

Para Górgias a verdade absoluta é inexprimível, não pode ser dita, descrita, portanto, torna-se incognoscível a partir do momento em que somos incapazes de reconhecê-la. Sendo assim, para que o homem tome algo como verdade faz-se

¹¹ PIETTRE, op. cit., p. 48.

¹² *ibid.*, p. 13.

¹³ *ibid.*, p. 14.

necessária apenas uma retórica competente; e o que medirá tal competência será a capacidade de persuasão do discurso.

Platão discorda de tal tese, uma vez que acredita na existência de uma verdade absoluta que pode ser contemplada por intermédio da Filosofia; e a verdade a que se chega através da capacidade de convencimento quando por vezes nem mesmo o orador crê naquilo que profere, nada mais é do que um sofisma, uma prática condenada por Platão. Para ele a verdade sempre existiu, não precisou ser criada, ela simplesmente é, e a alegoria da caverna tenta mostrar aos homens o caminho até ela, embora seja um processo árduo e doloroso.

Na cidade questionada por Platão, considera-se como verdade o que é estabelecido por convenções arbitrárias criadas pelo homem em prol dos que detinham o poder, que, por sua vez, era medido de acordo com a persuasão do discurso. Para Platão, o governo, assim como a cidade, deve ser uno e coeso, além disso, tinha um posicionamento acerca de cada tipo de governo. A aristocracia, por exemplo, deveria ter como governante o filósofo, assim como a monarquia, governo de um só, no caso o Rei-filósofo. Ao nosso ver, para Platão, a aristocracia seria a melhor forma de governo dentre as apresentadas, ou a monarquia, que é uma manifestação da aristocracia quando se trata de apenas um no governo. Em seguida viria a timocracia, o governo dos guerreiros; a oligarquia, o governo dos poucos, dos ricos; a democracia, o governo do povo, sem ordem e sem critério e por último o pior, a tirania, o governo ilegítimo dos novos ricos.¹⁴

Platão trata a opinião, característica do mundo visível, como sendo causa de vulnerabilidade daqueles que ali vivem, logo, deve ser mantida à distância da política:

A democracia direta favorece, segundo Platão, a demagogia, isto é, a arte de incensar a opinião pública por meio do talento oratório; também favorece a tirania, pois há o perigo de que um homem seduza e

¹⁴ “Platão critica violentamente as formas históricas de governo de sua época, a saber: a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania. [...] A timocracia é derivada da aristocracia e esse modelo de governo, historicamente, Platão identifica com o regime político espartano. Na timocracia pode haver uma mistura de interesses, onde não só os espirituais e moralmente governam, mas os ambiciosos. [...] Na oligarquia se caracteriza por ser o governo de poucos e, de modo especial, dos ricos com exclusão dos pobres. [...] a cobiça e a ganância é bem mais acentuada do que na timocracia. [...] Ele observa, sarcasticamente, que a democracia, em nome da plena liberdade de agir, origina a tirania, já que não há nenhuma autoridade coativa; todos são iguais, e cada um pode demonstrar seu desejo como lhe aprouver. [...] A tirania, porém, é a forma extrema da degeneração das formas de governo. Ela é consequência da democracia. A democracia vive num excesso de liberdade, e desse excesso surge a tirania”. TEIXEIRA, op. cit., p. 127-129.

canalize a opinião pública em seu proveito para, em seguida, subjuguá-lo.¹⁵

Para chegar à verdade e, conseqüentemente ao Bem, Platão aderiu ao método socrático. Sócrates afirmava que a única coisa que sabia era que nada sabia. Ele acreditava que o Bem era revelado através de um saber divino existente em cada homem e que o mal é a ignorância, mas a partir do momento em que a ignorância é reconhecida pelo homem se inicia a sabedoria. Segundo Bernard Pieltre o Bem é “[...] o fim do impulso da filosofia – incessantemente recomeçado – e de toda pesquisa dialética. Ele é também o fim de toda ação”.¹⁶

O método socrático era denominado maiêutica, e em grego *maieúesthai* significa trazer à luz, ou seja, elevar as almas à luz. Método este que homenageia a arte de sua mãe, Fenarete, que era parteira. No Diálogo, portanto, Platão lançou mão da maiêutica, fez de Glauco e Adimanto, por exemplo, interlocutores do também personagem Sócrates a fim de desenvolver suas ideias, pois cabe ressaltar que a *República* se trata de um Diálogo platônico no qual Sócrates como personagem serviu não só, mas predominantemente, de porta-voz de seu discípulo.

E um dos muitos temas presentes neste Diálogo, tendo Sócrates como segunda voz de Platão, foi a relação existente entre *alétheia* e *dóxa*, mas para tratar daquela antes foi preciso tratar desta, ou seja, da opinião. Para Platão a política não é uma questão de opinião, e sim de saber, mas na prática não era o que acontecia. Quem detinha o poder agia de acordo com os próprios interesses, fazia política através da opinião, tornando-a joguete e volúvel. Tal fato favorecia a demagogia, prevalecendo a vontade de quem possuísse a melhor oratória. Para Platão a democracia é algo ameaçador para a cidade devido à influência sofística exercida pelo orador sobre a política, da mesma forma que os artistas possuem a capacidade de enganar e iludir o espectador através da arte.

Para Platão o percurso rumo à verdade é posto em xeque quando os cidadãos, embevecidos por uma determinada oratória, não optam pelas melhores escolhas para a cidade. Por isso, também, os sofistas são um alvo constante de crítica, pois não almejam descobrir a verdade, apenas seduzir o interlocutor. Já filosofia procura a essência das palavras por meio de um método, a Dialética:

¹⁵ PIETTRE, op. cit., p. 23.

¹⁶ *ibid.*, p. 21.

Platão define-a como a arte de interrogar e de responder [...] as questões suscitadas por uma pessoa devem forçar a outra a precisar melhor suas respostas – as quais exigem novas perguntas – a fim de suprimir todo equívoco, toda ambiguidade.¹⁷

Platão utiliza a Dialética para chegar à verdade, pois só através dela o filósofo se eleva e atinge o conhecimento supremo. Para ele a filosofia não era apenas a capacidade de refutação de argumentos, mas algo com um fim maior, já que uma união entre política e filosofia poderia resultar no Rei-filósofo, o governante ideal. Quanto à Dialética na alegoria da caverna:

Pode-se voltar ao diálogo como o prisioneiro volta para o meio de seus companheiros para conversar com eles. Mas não será mais a mesma conversa de antes. Compreendida nos primeiros diálogos como a arte de perguntar e responder, a dialética torna-se o método privilegiado para apreender as realidades inteligíveis, não mais a partir do acordo incerto dos interlocutores, mas a partir da conformidade rigorosa das ideias. O eixo vertical da busca substitui bruscamente o eixo horizontal da troca [...].¹⁸

Na alegoria da caverna os sentidos podem fazer parte do processo de ascensão intelectual, no entanto, o conhecimento adquirido exclusivamente deles não é fiável. Platão defende a ideia de que a *dóxa* é subjetiva, individual, ao contrário da *alétheia*, que é universal e imutável, a mesma para todos. Para ele, ao nosso ver, na maior parte das vezes, os sentidos obstruem a realidade verdadeira e levam o indivíduo a tomar por verdade as aparências.

Segundo ele existem duas estâncias. Um deles se caracteriza por constituir realmente o que cada coisa é, e o outro é caracterizado por constituir imitações dessas coisas. Tudo o que existe no mundo visível é causado pelas Ideias, ou seja, para que qualquer coisa exista antes ela deve fazer parte de uma realidade ideal, pois para que possamos percebê-las através dos sentidos, as coisas devem existir como Ideias. Não é pelo fato de não percebermos determinadas coisas, que elas não possam existir, podem ser reais, apenas não percebidas pelo homem. Assim como a beleza de um corpo é apenas a tentativa de representação do que pode realmente ser o Belo, ou as leis a forma mais próxima, quando se age de boa-fé, de realizar algo que se aproxime

¹⁷ *ibid.*, p. 24.

¹⁸ MATTÉI, Jean-François. *Platão*. Trad. Maria Leonor Loureiro. São Paulo: UNESP, 2010, p. 54-55.

ao máximo do que é o justo, todo o resto que existe são apenas cópias diferenciadas de um mesmo protótipo, de uma mesma ideia, e a isso chamamos de simulacro.

Exemplificando melhor, simulacro pode ser uma das muitas cadeiras que um marceneiro produz a partir de uma ideia, um modelo ideal de cadeira. Tal modelo ideal possui quatro pernas e é de madeira, por exemplo. O marceneiro conhecendo tal modelo ideal de cadeira, pode produzir inúmeras variações, com diferentes tamanhos, cores, alturas, larguras, mas sempre de madeira e com quatro pernas, um modelo fixo.

Na *República* acreditamos que os sentidos atraíam, fazendo com que as percepções dos olhos do corpo pareçam verdadeiras. Os sentidos levam o homem à satisfação de seus prazeres, de seus desejos, viciando o corpo a querer sempre mais, impedindo a elevação de sua alma. O desejo quando satisfeito produz um círculo vicioso, fazendo com que os olhos do corpo se rendam aos sentidos, e isto impeça sua atenção para a senda da verdade; contudo, a alma deve retirar as correntes que a aprisionam no mundo material a fim de transpor a barreira criada pelos sentidos. Aquele que seguir os ensinamentos de seu mestre e dedicar-se a uma educação adequada para a formação do filósofo estará apto a dirigir a cidade ideal.

2 MITO OU ALEGORIA?

Antes mesmo de iniciarmos quaisquer discussões acerca do Diálogo *A República*, entendemos ser necessário distinguirmos os conceitos de ‘mito’ e ‘alegoria’ a fim de situarmos a passagem da caverna. O próprio texto se autocaracteriza como um εἰκῶν, uma ‘imagem’, conforme podemos observar no passo 514 a1 com o verbo ἀπείκασον e em 515 a4 e 517 a8 com o substantivo εἰκόνα. A fim de melhor definirmos o que vem a ser a caverna de Platão presente no Livro VII, é mister que façamos a distinção entre mito – μυθος – e alegoria – ἀλληγορία. Vejamos, então, o seguinte excerto de Mattéi a respeito de tais conceitos:

[...] doit-on parler de *mythe* ou d'*allégorie* de la caverne? La question a été longuement débattue par les commentateurs modernes jusqu'à ce que le terme d'«allégorie» finisse aujourd'hui par l'emporter. La raison la plus probante est fournie par Perceval Frutiger qui, pour dissiper la confusion de Louis Couturat entre les récits allégoriques et les récits mytiques dans un même genre, celui des discours mensongers, λόγοι, ψευδεῖς, les oppose point par point en fonction de trois critères: 1 / «L'allégorie est immobile comme un tableau; il ne s'y passe rien, car tout est donné d'avance»; le mythe, au contraire, possède une dimension dynamique et, loin de se contenter d'exposer un «état», décrit une «action»: «C'est une *histoire* comportant une succession d'événement»; 2 / Alors que l'allégorie, comme la parabole, a une valeur très générale, le mythe, come la legende, met en scène des personnages réels dans des circonstances historiques déterminées. Dans les cas qui nous intéresse, la caverne de Platon n'a rien de réel, à la diférence d'une caverne crétoise; elle est «purement imaginaire et presque aussi schématique qu'une figure de géométrie»; 3 / Enfin, l'allégorie indique de façon explicite sa signification véritable, alors que le mythe protège de façon implicite le sens de son enseignement.¹⁹

De acordo com Ferrater Mora, um dos conceitos de mito é o relato de algo fabuloso que tenha ocorrido no passado e que geralmente relata a história de uma comunidade. Para ele um mito também pode ser apresentado em forma de alegoria, logo, ao seu ver, o conceito de mito abarca o de alegoria, mas este traz um caráter não só de realidade, mas também de ficção, enquanto aquele de realidade.

¹⁹ MATTÉI, 2002, op. cit., p. 116.

Quando tomado alegoricamente, o mito transforma-se num relato que tem dois aspectos, ambos igualmente necessários: o fictício e o real. O fictício consiste em que, de fato, não ocorreu o que o relato mítico diz. O real consiste em que de alguma maneira o que o relato mítico diz corresponde à realidade.²⁰

Giovanni Reale se refere à caverna como sendo um mito. Seguem abaixo seus verbetes ‘alegoria’ e ‘mito’:

A alegoria é uma imagem, figura ou acontecimento, apresentada ou entendida como expressão de conceitos e idéias que jazem sob a sua aparência imediata. Em conseqüência, chama-se interpretação alegórica a que se propõe extrair de modo sistemático a significação conceptual das narrações míticas, fantástico-poéticas ou mesmo históricas.²¹

Mito é uma narração de caráter fantástico-poético, que normalmente tem por objeto as coisas (ou algumas das coisas) investigadas pela filosofia. Também o espírito do mito é análogo ao da filosofia, enquanto é desinteressado, contemplativo, e enquanto nasce da admiração, que é a raiz da filosofia.²²

De acordo com André Lalande as alegorias “[...] são necessariamente artificiais e quase sempre complicadas”²³, não mencionando, contudo, a caverna de Platão. Já quanto ao mito, afirma ser “Exposição de uma idéia ou de uma doutrina sob uma forma voluntariamente poética e narrativa, onde a imaginação ganha asas e mistura as suas fantasias com as verdades subjacentes”. Cita em seguida, neste mesmo verbete, o mito da caverna. Entretanto, no verbete ‘caverna’, Lalande cita alegoria da caverna.

A tradução utilizada predominantemente no presente trabalho, a de Carlos Alberto Nunes, refere-se à imagem como alegoria: “Agora, meu caro Glauco, precisarás aplicar essa alegoria a tudo o que expusemos antes [...]”. (517 a-b)

Após a análise das citações acima, Ferrater Mora aceita tanto mito quanto alegoria; Giovanni Reale tende ao conceito de alegoria; André Lalande opta por mito; Carlos Alberto Nunes intitula explicitamente em sua tradução a imagem da caverna

²⁰ MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 1979.

²¹ REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. Trad. Marcelo Perine. 4 ed. Vol. V. São Paulo: Loyola, 2002, p. 13.

²² *ibid.*, p. 172.

²³ LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 38 et seq.

como alegoria, assim como defende, também, Mattéi. Logo, as duas formas são possíveis, mas optamos por alegoria por entendermos ser um desdobramento do mito, ainda que o termo alegoria seja posterior a Platão. Estamos, portanto, categorizando o texto de forma moderna:

[...] d'une part, Platon ne connaît pas le terme d'ἀλληγορία qui est tardif; quant au terme d'ὑπόνοια, que l'on pourrait à la rigueur prendre comme substitut d'ἀλληγορία [...] il se voit clairement rejeté par Socrate dans ses trois occurrences de la République (II, 387 d6, d7, d8), qui sont d'ailleurs les seules de tous les dialogues. D'autre part, le terme contesté de μῦθος est absent du récit de la caverne comme de l'ensemble du livre VII. Quel est donc le statut revendiqué par Platon lui-même pour le discours qu'il met dans la bouche de Socrate? Le texte l'indique avec netteté à trois reprises: le tableau de la caverne est une «image» (εἰκόνα: 515 a4, 517 a9, 517 d4) [...].²⁴

A partir do supracitado verificamos que a passagem da caverna, conforme disposto textualmente no próprio Diálogo, se trata de uma 'imagem', ou seja, um símile, um processo mimético que reflete a realidade. Logo, “En toute rigueur de termes, si l'on veut rester fidèle à la langue de Platon, on ne devrait donc dire ni le «mythe» ni l'«allégorie», mais l'«image» de la caverne [...]”.²⁵

No entanto, ainda segundo Mattéi, e para corroborar a nossa escolha pelo termo 'alegoria', não são as nomenclaturas mito ou alegoria o que importa, mas sim o que representam:

[...] il n'y a aucun inconvénient à parler du « mythe de la caverne », ou encore, si l'on y tient, d' « allégorie » ou de « symbole de la caverne ». La véritable question n'est pas là, et touche moins au mot qu'à la chose elle-même. Ce qui importe avant tout, c'est de parvenir à comprendre le processus symbolique de production des images de la caverne en faisant retour au principe archaïque qui les anime.²⁶

Advoga também, neste sentido, Jacob Howland:

La notion de *muthos* qui m'occupe n'est pas aussi spécifique que l'est celle de «mythe» pour l'ethnologie ou l'anthropologie culturelle. Pour mon propos, cela ne fait pas de différence que le *muthos* soit transmis

²⁴ MATTÉI, 2002, op. cit., p. 117-118.

²⁵ *ibid.*, p. 118.

²⁶ *ibid.*

oralement ou par écrit, qu'il soit regardé comme une fiction ou comme la description d'événements réels, ou que celui qui raconte le mythe emploie l'imitation ou parle en son nom propre. Je m'intéresse à l'usage que Platon fait des histoires: une histoire est une narration d'événements.²⁷

Tendo em vista tudo o que fora acima exposto, lançamos mão da denominação 'alegoria' por acreditarmos ser esta a mais adequada ao nos referimos à caverna de Platão. Não obstante, concluímos que não chegam a incorrer em erro aqueles que optam por 'mito'.

²⁷ HOWLAND, Jacob. Raconter une histoire et philosopher: l'anneau de Gygès. In: *Études sur la République de Platon: 2. de la science, du bien et des mythes*. Paris: J. Vrin, 2005, p. 260-261.

3 ALEGORIA DA CAVERNA

Iniciemos, então, o presente trabalho com a passagem da caverna para que, em seguida, sejam feitas as devidas digressões acerca do Diálogo no Livro VII. Nela, Sócrates pede ao seu interlocutor Glauco, que compare uma determinada situação, a qual lhe será apresentada, com a forma de vida dos homens da *pólis*, independentemente da educação que cada um recebera.

Eis, portanto, a alegoria:

Um subterrâneo em forma de caverna – ἐν καταγείῳ οἰκῆσει σπηλαιώδει – com homens ali amarrados, algemados desde pequenos, impossibilitados de mover qualquer parte do corpo, inclusive o pescoço, o que os força a olhar sempre para frente. Atrás deles existe um fogo, e entre este e os prisioneiros, no alto, há um muro próximo à entrada da caverna. Por cima deste muro passam estátuas e objetos que são carregados por homens. Mas a única coisa que os prisioneiros viam eram as sombras projetadas em sua frente pelo fogo.

Caso os prisioneiros conversassem, certamente pensariam estar designando as imagens pelos nomes certos, e se ouvissem vozes, no caso as dos homens que transportavam as estátuas ao longo do muro, pensariam ser das sombras que viam. Para eles, as sombras das estátuas eram homens, propriamente ditos, pois não conheciam nada além daquilo que viam. Se um deles fosse liberto dos grilhões e saísse da caverna, seria um processo muito doloroso.

Seus movimentos lhe causariam dor e ele reagiria de forma impactante ao descobrir que tudo o que vira anteriormente não passava de sombras, e que agora poderia ver com maior nitidez e clareza as próprias coisas, já que se encontrava mais próximo da realidade; e após momentos de pensamentos confusos aos poucos ele se acostumaría com o que via e conhecería melhor uma nova realidade.

Ao olhar para a luz do lado de fora da caverna seus olhos doeriam e não suportariam tamanha luminosidade, sendo mais fácil, portanto, crer que tudo o que conhecia era a realidade, ao contrário das coisas novas que lhe eram apresentadas. Para superar a dor e aceitar uma nova realidade, era necessário o uso da palavra através da Dialética. Tal processo deve se dar de modo gradativo a fim de não causar um estranhamento a ponto de interromper a ascensão intelectual. Cabe agora ao filósofo ter o dom não da persuasão, mas da eloquência, com o propósito de argumentar a respeito de um novo mundo antes desconhecido pelo prisioneiro.

Para que seus olhos não se ofuscassem com a luz do mundo superior, primeiramente deveria olhar para as sombras, em seguida as imagens refletidas pela água, em seguida os próprios objetos. O céu, inicialmente, seria melhor percebido à noite, sob a luz da lua, pois a luz do Sol ofuscaria sua visão. Após habituar-se a todas as outras coisas, haveria um momento certo no qual poderia contemplar não apenas o seu reflexo, mas diretamente o Sol. Ao fazer isso, logo perceberia que é o Sol o responsável por tudo o que existe, pelo equilíbrio das coisas, pela vida, pelas estações, pela ordenação do mundo exterior, ou seja, pela luz.

Todo esse processo de conhecimento de um novo mundo faria com que o ex-prisioneiro cultivasse um sentimento de perda, perda de tempo, de anos, por ter tomado como verdade o pouco que vira até então. Lamentar-se-ia pela falta de reflexão, de questionamento a respeito daquilo que pensava ser a realidade. Agora, contemplando uma nova realidade sente o peso da liberdade e percebe a cegueira dos habitantes da caverna, seus antigos companheiros. Acharia uma perda de tempo, momentos de devaneios aqueles em que disputavam uma melhor memória, qual seria a próxima imagem que veriam ou a ordem das coisas que passaram. Era uma época de trevas, onde a obscuridade reinava diante da visão dos homens, pregando peças e utilizando meios escusos para simular uma falsa realidade.

Quem da caverna se livrasse, jamais retornaria mesmo que fosse para lá viver como senhor, antes preferiria ser escravo sob a luz do Sol; e caso o ex-prisioneiro a ela retornasse por qualquer motivo, da mesma forma que sua vista se ofuscou com a luz do Sol quando dela saiu, também se ofuscaria quando retornasse à escuridão. Tal ofuscamento da visão seria motivo de chacota de seus antigos companheiros, que afirmariam que sua visão foi prejudicada pelo mundo superior. É óbvio, também, o fato de que tentariam matar o ex-prisioneiro caso este tentasse libertá-los, levar ao conhecimento de todos uma verdade nunca por eles cogitada.

Finda aqui a alegoria. Será esta passagem, portanto, que compreende do passo 514 a ao 517 a, o cerne de toda a análise.

Entendemos que o propósito desta alegoria é mostrar o processo de formação intelectual a partir da diferenciação entre os mundos visível e inteligível, o que levará a uma *anábase*, ou seja, a uma ascensão intelectual. De acordo com Sócrates, “Quanto à subida para o mundo superior e a contemplação do que lá existe, se vires nisso a ascensão da alma para a região inteligível, não terás desviado de minhas esperanças [...]”. (517 b)

Maura Iglésias comenta acerca do sensível e do inteligível:

Entender todo o sensível como imagem do inteligível é, de fato, produto da construção da linha, segmentada analogicamente, isto é, proporcionalmente, de tal modo que o segmento do sensível está para o do inteligível assim como, no segmento do sensível, a seção das imagens está para a das coisas que produzem imagens. Assim, a linha se torna uma metáfora que pode ser entendida como a afirmação de que o sensível é a imagem do inteligível.

Também na alegoria da caverna, que se segue a essa passagem, o mundo sensível, como um todo, aparece como imagem do inteligível.²⁸

Ainda segundo a autora: “[...] a investigação da República é sobre a natureza do bem e das virtudes necessárias para a boa constituição da polis, certamente sobre a paideia [...]”.²⁹

Aqui a autora relaciona as duas estâncias por meio da imagem linha dividida, além de colocar em evidência a importância da *paidéia* no Diálogo.

Para que o processo de ascensão do filósofo seja melhor compreendido, é mister que sejam feitas algumas observações com relação às etapas que precedem sua formação: o interior da caverna corresponde ao mundo dos sentidos, e o mundo exterior / diurno ao mundo inteligível. Quanto à luz, a caverna é iluminada pelo fogo e o dia pelo Sol. Quanto às realidades, existem a inferior (sombras e reflexos) e a superior (realidades verdadeiras). Segundo Bernard Piètre:

“[...] a caverna é iluminada por um fogo, enquanto o dia o é pela luz do sol. O fogo representa o sol visível que ilumina o nosso mundo sensível, enquanto o sol da alegoria, o Bem que ilumina o mundo inteligível”.³⁰

A fim de elucidar a exposição de Platão acerca da caverna, façamos o seguinte desenvolvimento:

²⁸ IGLÉSIAS, Maura. A relação entre sensível e inteligível: *methexis* ou *mimesis*? In: *Estudos platônicos: Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 102.

²⁹ *ibid.*

³⁰ PIÈTTE, op. cit., p. 40.

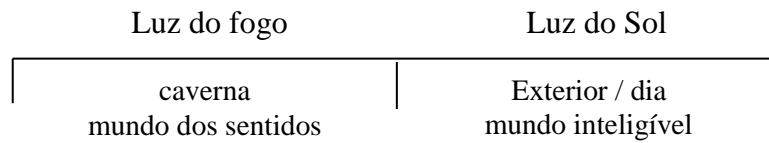


Figura I

Logo, “Assim como o mundo diurno é mais claro e mais real do que o mundo da caverna, o mundo inteligível é mais claro e mais real do que o mundo sensível”³¹, e ainda, a caverna está para o dia assim como o mundo visível está para o inteligível. Além disso, há uma gradação entre os níveis de realidade que se dá por meio de seções, duas para o sensível e duas para o inteligível. Neste momento relacionamos, portanto, a linha dividida com todas as suas seções, à alegoria da caverna com seus dois mundos.

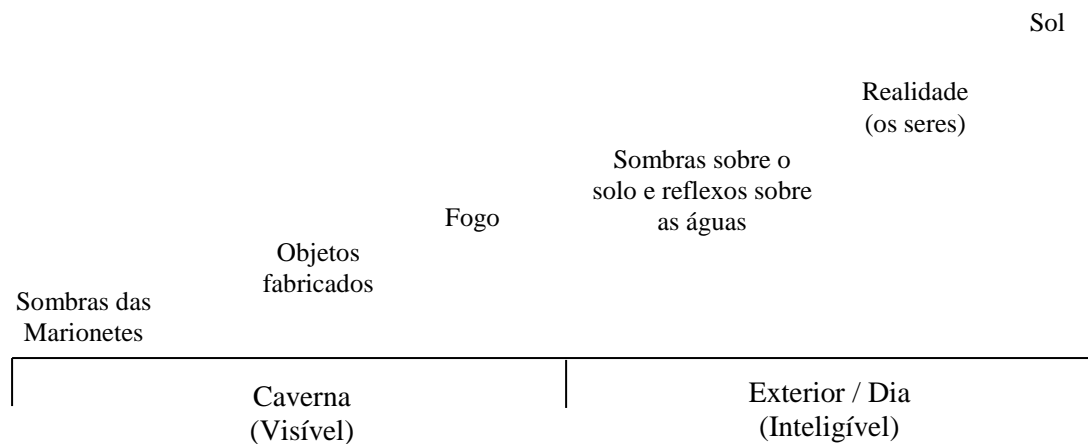


Figura II

Procuramos por meio da Figura acima, mostrar de forma didática a diferença entre os dois meios – o interior e o exterior da caverna -, no que concerne aos itens percebidos pelo indivíduo nas duas situações: prisioneiro e liberto.

³¹ *ibid.*, p. 41.

Cabe a nós agora, após todas as explicações anteriormente realizadas, introduzir, de forma propriamente dita, cada Livro do Diálogo. A intenção aqui é expor e interpretar, de forma concomitante, o pensamento platônico. O Livro I, por exemplo, busca a definição de justiça, o que, por ora, não será alcançado e culminará em aporia.

4 LIVRO I: O QUE É JUSTIÇA?

Começaremos por analisar o Livro I e sua finalidade, que é a definição de justiça. Grande parte dos estudiosos de Platão afirma que tal Livro foi escrito de forma independente e anteriormente a todos os outros Livros da *República* pelo fato de ele terminar em uma aporia, ou seja, com Sócrates alegando continuar sem saber o que é a justiça. Anos mais tarde, após outros Diálogos, Platão teria dado retomada à *República*.

Neste Livro o diálogo se inicia com Sócrates descendo com Glauco ao Pireu³², o porto da cidade, para fazerem orações à deusa Bêndis e assistir ao festival. Mas, na volta para a cidade, foram solicitados e convencidos por Polemarco a ficar devido à corrida de cavalo que aconteceria em homenagem à Deusa, além do festival noturno e dos inúmeros jovens com os quais poderiam conversar.

Todos se dirigiram, então, para a casa de Polemarco, onde se encontrava Céfalos, que muito prezava Sócrates. Os dois iniciam uma conversa acerca da velhice. Céfalos, de idade já avançada, confidencia as vantagens e desvantagens da velhice. A maioria dos velhos lamenta não pela velhice em si, pois ela não tem culpa, mas pelo temperamento de cada um. “Para quem sempre viveu com ordem e simplicidade, a velhice é um fardo suportável; de outro modo, Sócrates, tanto a velhice como a mocidade são penosas para qualquer pessoa”. (329 d)

Mas Sócrates acredita que para os homens a falta de riqueza, de recursos, é a causa primeira para a rejeição da velhice, pois caso contrário teria compensações e uma vida menos queixosa. Sócrates indaga a Céfalos se seus bens foram herdados ou adquiridos. Ele responde que os dois. Em seguida indaga qual foi a vantagem que suas riquezas lhe proporcionaram. Céfalos responde que quanto mais perto da morte se encontra, maior valor passa a dar às coisas que antes lhe eram insignificantes. Busca rememorar, inclusive, as injustiças por ele outrora praticadas, já que estas

³² Com relação a “descer ao Pireu”, pelo fato de acreditarmos que nada em Platão é por acaso, podemos estabelecer uma relação com a alegoria da caverna, especificamente com o movimento de *katábasis*, pois ele vai à cidade histórica a fim de se juntar aos seus concidadãos, da mesma forma que o filósofo retorna à caverna após ter alcançado o inteligível. Ademais, mormente os Diálogos platônicos, em seu introito, apresentam sentenças que indicam ao leitor, previamente, o assunto a ser tratado. E ao nosso ver, isso se aplica, também, na *República*. Podemos citar como exemplo de antecipação do assunto a ser tratado, o início da alegoria da caverna, onde Platão dispõe: “παιδείας τε περί καὶ ἀπαιδευσίας”, ou seja, a educação da criança, tema a ser tratado na alegoria.

pesam sobre aqueles que estão perto da morte, além de outras vantagens, tais como não dever sacrifícios aos deuses nem dinheiro.

Em seguida, Sócrates o questiona se tal justiça, facilitada pela riqueza, pode se restringir apenas a falar verdades e fazer restituições ou então se a justiça ou a injustiça podem ser praticadas em quaisquer casos conforme as circunstâncias. Sócrates exemplifica seu questionamento a fim de se fazer entender, por meio do exemplo que segue: caso alguém receba a arma de um amigo só para guardá-la e em seguida este retorna perturbado a fim de resgatá-la, é de bom senso não a devolver nem lhe contar determinadas verdades: “Sendo assim, não cabe definir a justiça como consistindo em falar verdade e restituir o que se recebe”. (331 d) Tanto Céfalo quanto Polemarco concordaram com Sócrates. Céfalo, no entanto, teve de se retirar, deixando Polemarco como interlocutor de Sócrates para dar continuidade à conversa.

Polemarco afirma ser justo dar a cada um o que lhe é devido, conforme a máxima do poeta Simônides. Mas esta máxima está de acordo com o pagamento de uma dívida, e não com a restituição de algo a alguém perturbado, pois os amigos só devem fazer bem aos amigos, e não mal. Se ao invés de uma arma fosse ouro o que o amigo tivesse pedido para guardar, a devolução também não se trataria de pagamento de dívida caso a entrega fosse prejudicial ao amigo. Com relação aos inimigos, Polemarco afirma que temos de devolver o que lhes é devido, algum mal.

Sócrates conclui que a máxima de Simônides acerca da justiça “dar a cada um o que lhe convém” (332 c) é o que se intitula dívida. E tal dívida refere-se ao bem para os amigos e ao mal para os inimigos. Logo, segundo Polemarco, “Justiça, então, é fazer bem aos amigos e mal aos inimigos”. (332 d) Ambos chegam à conclusão de que a justiça é útil na sociedade, que por sua vez, é um contrato. Agora com relação à utilidade do homem justo e à do conhecedor de uma arte, Polemarco afirma que aquele é do interesse tanto do indivíduo quanto da comunidade quando se tratar da guarda de algo, e este quando for preciso lançar mão de algo: “Dirás também que quando for preciso guardar um escudo ou uma lira, a pessoa é útil; porém, quando tiverem de ser utilizados, é de mais valia a arte do armeiro ou a do músico?” (333 d), logo, a justiça só não é inútil quando não utilizada, ou seja, a justiça não é muito importante se só tiver utilidade para coisas inúteis.

Agora Sócrates faz outras considerações acerca da justiça para Polemarco, tais como: o mais apto no pugilato para atacar também é o mais apto na defesa; o

mais hábil em evitar doenças também é o mais capaz de provocá-las e o melhor guarda será aquele capaz de roubar a estratégia do inimigo. Logo, se quem serve para guardar, também serve para roubar, então o justo que guarda dinheiro, também servirá para roubá-lo. Sendo assim, a justiça parece ser uma arte de furtar, para o benefício dos amigos e prejuízo dos inimigos.

Polemarco não concorda com o fato de a justiça ser uma espécie de arte de furtar, mas mantém sua opinião acerca da justiça consistir em beneficiar amigos e prejudicar inimigos. Sócrates atenta para o fato de que os homens podem se enganar na distinção entre amigos e inimigos, ou seja, aqueles podem ser tomados por maus e estes por bons erroneamente. E para os que se enganaram nesse julgamento, na distinção entre bons e maus, que terão os bons como inimigos e os maus como amigos, pensarão estar praticando a justiça adequadamente.

De acordo com Polemarco, os enganados pensarão estar fazendo justiça, no entanto, não é justo fazer mal àquele que não praticou injustiça. Pode acontecer, também, de o justo prejudicar o amigo pelo fato de este ser ruim e beneficiar o inimigo por ser bom, o que contradiz a máxima de Simônides. Polemarco admite que se faz necessário, então, redefinir os conceitos de amigo e inimigo: “[...] amigo é quem parece e, realmente, é homem de bem; quem parece sê-lo, porém não o é, só é amigo na aparência. E a respeito dos inimigos, a mesma coisa”. (334 e – 335 a)

Cabe ao justo prejudicar, causar dano aos maus que forem inimigos, afirma Polemarco. Mas os homens ao serem prejudicados se tornam piores na virtude humana, inclusive com relação à justiça, que é uma virtude, tornando-se, então, injustos aqueles que sofrerem danos. Mas Sócrates refuta com os seguintes exemplos: da mesma forma que a Música não deixa o músico ignorante, ou a equitação não deixa os cavaleiros incapazes de montar, a justiça também não deixa o justo tornar-se injusto.

E já que o justo é bom, e o bom não prejudica, não é próprio da justiça causar danos a quem quer que seja, indo de encontro à máxima de que o indivíduo justo deve causar dano aos inimigos e bem aos amigos, quando na verdade “em nenhuma circunstância será justo causar dano a qualquer pessoa”. (335 e) Fica claro para ambos agora, que a máxima atribuída ao poeta e sábio Simônides não era de sua autoria, uma vez que é uma inverdade.

Após definirem os conceitos de amigo e inimigo e de descartarem a máxima, Sócrates indaga Polemarco acerca do que é de fato a justiça, a questão central do

diálogo. Trasímaco neste momento interveio no diálogo e exigiu de Sócrates uma resposta ao invés de apenas indagar ou refutar seus interlocutores, o que é um posicionamento mais conveniente. Sócrates alega empenho em encontrar a justiça e diz não estar desperdiçando tempo propositalmente, mas ocorre que os dois, tanto Polemarco quanto ele, são incapazes de tamanho feito, o que foi tomado por Trasímaco como sendo uma resposta irônica e mais uma artimanha para fugir da resposta.

A resposta de Sócrates, ainda que contrariasse Trasímaco, seria dada; e caso Trasímaco desse uma resposta melhor do que a dele, seu castigo seria aprender com ele, pois isto é o que cabe aos ignorantes; mas Sócrates terá de pagar por isso. Mas, como Sócrates não tem recursos, todos os outros lá presentes pagarão em seu nome para ouvi-lo. Trasímaco queria ser ouvido e estava certo de sua resposta, mas também desejava ouvir a resposta de Sócrates, daquele que nada ensinava mas aprendia com os outros sem nada dar em troca. Sócrates, por sua vez, alega pagar suas dívidas com aplausos, já que são os únicos bens dos quais dispõe. E como tem certeza de que Trasímaco falará acertadamente, este também receberá seus aplausos.

Fala, então, Trasímaco: “[...] o justo não é mais nem menos do que a vantagem do mais forte”. (338 c) E os aplausos, embora cobrados, não vieram, pois suas palavras careciam de clareza, o que exigiu que as expusesse melhor. Ele começa, então, discorrendo como uma cidade pode ser governada: por tiranos, pelo povo ou por aristocratas, e que seja lá qual for a forma de governo, é o governante quem detém o poder. E cada governo elabora suas leis visando atender interesses e vantagens próprias. Sendo assim, os governados deverão obedecer às leis, caso contrário, estarão indo de encontro à justiça: “Uma vez promulgadas as leis, declaram ser de justiça fazerem os governados o que é vantajoso para os outros e punem os que as violam, como transgressores da lei e praticantes de ato injusto”. (338 e)

Em seguida, Trasímaco corrobora sua proposição: “[...] o princípio da justiça é sempre o mesmo: o que é vantajoso para o governo constituído” (339 a), e como é o governo quem detém o poder, está explicado o fato também de o justo ser a vantagem do mais forte. Aqui Sócrates passa a compreender as palavras de Trasímaco, mas começa a colocá-las sob investigação. Ambos concordam que é justo o governante ser obedecido, no entanto, este também é passível de erros, podendo deliberar a favor de leis boas ou não. Mas boas e ruins para quem? Para ele próprio.

E pelo que concluíram, os governados terão de obedecê-las em nome da justiça, sejam elas leis boas ou não.

Aqui, então, surge um problema: “[...] não é justo apenas o que for de vantagem para o mais forte, mas também o contrário disso, o que lhe é prejudicial” (339 c-d), pois os governantes ao errarem farão com que automaticamente os governados lhes obedeam, logo, estes estarão sendo justos, mas agindo de forma lesiva aos seus governantes, que são os mais fortes.

Mas Trasímaco, mesmo admitindo que os governantes não são infalíveis, discorda “[...] que a justiça consiste tanto em fazer o que é prejudicial aos mais fortes como o que os beneficia”. (340 b) Para ele, “nenhum profissional pode errar [...]. Nenhum mestre, nenhum sábio e nenhum governante poderá errar, enquanto governar de fato”. (340 e) O profissional de fato não erra. O médico que erra, por exemplo, não o é de fato, ou já deixou de ser. O mesmo ocorre com o governante. Ele não comete erros e sim legisla em vantagem própria, tendo os governados, então, de obedecê-lo em prol da justiça. Portanto, “o justo consiste em fazer o que é útil ao mais forte”. (341 a)

Agora, Sócrates, ainda insatisfeito em suas conjecturas, pede para que Trasímaco esclareça o que ele entende por governante e por mais forte; se fala no sentido comum ou no rigoroso da expressão. Da mesma forma lhe pergunta acerca do médico: no sentido rigoroso da expressão, anteriormente mencionado, se este verdadeiro médico é um homem de negócios ou tratador de doentes. Trasímaco afirma ser um tratador, assim como um piloto é um dirigente de marinheiro e não um marinheiro pelo fato de estar no navio. O que os qualifica são suas artes, as da cura e as de dirigir. Tais artes procuram alcançar o que lhes é vantajoso, e este é seu fim. E Sócrates vai mais além: ele afirma que uma arte leva a outra, sendo, portanto, um processo infinito de busca de vantagem, pois uma arte sempre precisa de outra.

A arte, ainda segundo Sócrates, não se ocupa com o interesse próprio, “[...] mas com o do objeto a que se aplica” (342 c), como por exemplo a equitação, que se ocupa com o interesse do cavalo. Desta forma, a arte governa e domina o objeto, pois este depende dela, assim como o corpo depende da Medicina para a cura. A partir disso, conclui-se que ao chefe cabe apenas se preocupar com o seu subordinado, pois o chefe exerce sua arte na posição de comando em prol do mais fraco, e não em benefício próprio.

Após toda essa explanação de Sócrates, Trasímaco lhe questiona: “[...] não tens ama?” (343 a), pergunta esta motivada pelo fato de Sócrates ter afirmado que o chefe não exerce sua arte em benefício próprio, e se preocupa apenas com o mais fraco. Sócrates pergunta por que haveria de ter uma ama, e Trasímaco responde em tom de afronta: “Porque vendo-te com o nariz a escorrer, continuou, ela não trata de limpá-lo, o de que tanto necessitas, já que não sabes distinguir entre o pastor e suas ovelhas”. (343 a) A intenção aqui é compará-lo a uma criança, tamanha a sua ingenuidade, por pensar que pastores e vaqueiros se preocupam apenas com suas ovelhas e seus bois, e não com os próprios interesses; da mesma forma os verdadeiros dirigentes da cidade não se ocupam apenas com seus súditos, mas também consigo próprios.

Para Trasímaco, a justiça e o justo significam a vantagem do mais forte e do governante, resultando em desvantagem para aqueles que obedecem e trabalham. Já a injustiça atua sobre os ingênuos e justos, ou seja, dominados que não cuidam de si e fazem o que é vantajoso para o forte. Afirma ainda que “o homem justo perde do injusto” (343 d), como por exemplo nos contratos, onde o injusto sempre leva vantagem sobre o justo, e na cobrança de impostos, onde o justo paga mais e o injusto menos.

Logo, injusto é aquele que “[...] sabe obter para si as maiores vantagens” (344 a), sendo, portanto, mais proveitoso ser injusto do que justo, pois um se encontra em estado de felicidade e o outro de miséria. Trata-se aqui de uma tirania às claras que age em todos os âmbitos. Além disso, “[...] a justiça é o interesse do mais forte [...] e só trabalha para proveito e benefício próprio”. (344 c) Após tal explanação, Trasímaco quis retirar-se, mas não permitiram que o fizesse. Continua, então, seu debate com Sócrates, pois este pede maiores esclarecimentos, uma vez que não crê ser a injustiça de maior vantagem do que a justiça.

Para Trasímaco, os verdadeiros dirigentes da cidade exercem suas funções de bom grado pelo fato de atuarem em benefício próprio, além de serem remunerados. É verdade que existem várias artes, e cada uma delas tem uma função específica, apesar de uma depender da outra: a medicina cura o piloto que transporta seus marinheiros, e ambos cobram pela sua arte, o que não faz deles mercenários, já que se trata de outra arte. Logo, a vantagem em comum obtida pelos profissionais de todas as artes é o salário, mas mesmo trabalhando de graça, ainda assim estará prestando um serviço, independente de salário, mas sem tirar vantagens de sua arte.

Sócrates insiste, então:

[...] que nenhuma arte ou governo cuida do interesse próprio [...] ninguém se apresenta voluntariamente para governar e incumbir-se do provimento das necessidades dos outros, porém exige remuneração pelo seu trabalho [...] É por isso, me parece, que todos os que se dispõem a governar precisam receber remuneração em dinheiro ou em honrarias, ou mesmo castigo, no caso de recusa. (346 e – 347 a)

Aqui a remuneração podia ser em dinheiro ou em honrarias, mas o castigo, caso o governante se recuse a exercer sua arte, também se inclui na categoria de recompensa. Aqui Sócrates mostrará realmente o que pensa acerca da remuneração, dizendo, ao contrário do que vinha afirmando desde o último pronunciamento de Trasímaco, quando este afirmou que a justiça é o interesse do mais forte, que o justo perde para o injusto e que a injustiça trabalha em benefício próprio. Sócrates começou a desconstruir seus argumentos quando introduziu a questão da remuneração, pois cada arte exige remuneração, o que lhe trará vantagem; no entanto, aquele que prestar um serviço voluntariamente, terá prestado um serviço, mas sem vantagens em benefício próprio.

Finalmente, com relação à categoria de recompensas do governante, receber honrarias e dinheiro é vergonhoso para o homem de bem, não devendo, portanto, aceitar tal função por estes tipos de remuneração. Logo, faz-se mister atribuir-lhe algum castigo a fim de que aceite a função, pois é tido como desonroso pleitear o cargo, uma vez que este deve ser aceito forçosamente. O castigo mencionado, em caso de negativa no aceite do cargo, será o de ser governado por alguém pior do que ele próprio, trata-se, então, de uma necessidade, já que não encontrariam ninguém melhor ou igual para governar.

Se a cidade possuísse apenas homens de bem, haveria tantas brigas pelo fato de ninguém almejar o cargo de governante, que se tornaria notório o fato de que o verdadeiro dirigente não pensa no interesse próprio, mas no dos subordinados, pois o aceite do cargo é um castigo, uma necessidade, sem remuneração como dinheiro ou honrarias. “Por isso, todo homem de senso prefere ser beneficiado por outros a ter trabalho para beneficiar terceiros” (347 d), isto não quer dizer que o governante não tenha senso ou não seja um homem de bem, mas deve ter chegado ao cargo não por tê-lo pleiteado, mas sim por ter sido compelido a isso.

Sócrates agora pretende mostrar a Glauco como a vida do justo é mais vantajosa do que a do injusto, ao contrário do que pensa Trasímaco, que por sua vez não só afirma que a injustiça é mais vantajosa do que a justiça, como também que aquela se trata de uma virtude e esta de um vício. O justo também não almeja obter vantagem sobre outro justo e nem nas ações justas, mas sim sobre o injusto, tendo o intuito de se beneficiar. Ao contrário do justo, o injusto deseja se beneficiar de todas as formas, inclusive sobre o justo e a ação justa. “[...] o injusto é inteligente e bom, e o justo nem uma coisa nem outra” (349 d), pois enquanto um procura obter vantagens de forma irrestrita, o outro não. Se parecem com seus semelhantes aqueles que são de determinado jeito, e se distanciam os que têm outra formação. “[...] cada um é como for o seu semelhante” (349 d), segundo Trasímaco. Mas para Sócrates pode ocorrer que um indivíduo tenha aptidão musical e o outro não, embora sejam semelhantes, sendo, portanto, aquele o sabido e este o ignorante. No entanto, naquilo que o indivíduo for entendido ele será bom, e mau no que for ignorante. Isto se aplica ao médico e ao músico, por exemplo. Um músico não procura obter vantagem sobre outro músico, da mesma forma que o médico também não ultrapassa um colega, apenas um leigo em Medicina.

Conclui-se, então, que o justo, bom e sábio não ultrapassa seus semelhantes, mas sim seus contrários. Já o injusto, mau e ignorante quer obter vantagem sobre seus semelhantes e seus contrários. Trasímaco acaba por admitir com Sócrates, portanto, ainda que a contragosto, o fato de a justiça ser “[...] virtude e sabedoria, e a injustiça vício e ignorância [...]”. (350 d)

Sócrates, então, reaparece com a seguinte questão: “[...] que é a justiça com relação à injustiça?”. (351 a) Quem é mais forte afinal? A justiça ou a injustiça? Isto pelo menos ficou visivelmente demonstrado, ou seja, ser a justiça a mais forte. Sócrates pede para que Trasímaco admita uma cidade injusta que escravize ou já tenha escravizado outras cidades injustamente. Desta forma, a cidade submetida estará sob domínio com ou sem o emprego da justiça? Se a justiça for sabedoria conforme pensa Sócrates, será com justiça, caso contrário, será com injustiça, em conformidade com Trasímaco.

Sócrates agora coloca outra questão: se a prática sucessiva de injustiça levaria sempre ao êxito. Trasímaco afirma que não. Para Sócrates a injustiça gera ódio e afasta os homens, enquanto a justiça gera amizade. A injustiça gera o ódio e este joga um indivíduo contra o outro, indivíduo este que já está contrário ao justo. Ela

destrói a capacidade do indivíduo, que passa a agir sem “[...] harmonia de vistas, em virtude das dissensões e inimizades que suscita [...]”. (352 a) Ele passa a ser inimigo de si próprio e dos justos. E ainda, se considerarmos os deuses justos, estaremos afirmando que o injusto é inimigo dos deuses.

Com relação à questão de os justos levarem uma vida melhor do que a dos injustos e mais feliz, vejamos por meio de exemplos o modo como vivem: o cavalo possui uma atividade específica, própria dele; algo só pode ser visto por meio dos olhos; só se ouve por meio dos ouvidos, e os sarmentos de videira são mais bem cortados com um podão forjado especificamente para este fim, logo, a atividade de uma coisa é o que ela faz sozinha ou com mais perfeição do que as outras, assim como cada uma possui uma virtude que corresponde à sua função, afirma Sócrates. Os olhos e ouvidos, por exemplo, possuem funções próprias, como também virtudes próprias, e assim se dá com todo o resto. Trasímaco concorda.

Mas os olhos exerceriam bem suas funções se houvesse ruindade ao invés de virtude? Indaga Sócrates. “[...] os órgãos desempenham bem suas funções com as virtudes peculiares, e mal com os vícios contrários”. (353 c) A alma também possui funções que lhes são próprias, peculiares, que só poderão ser exercidas com a manutenção da virtude, caso contrário governará mal. Já admitiram outrora, no entanto, “[...] que a virtude da alma é a justiça, e seu defeito, a injustiça” (353 e), logo, a questão inicial pode ser respondida: “[...] a alma e o homem justo viverão bem, como viverá mal o injusto” (353 e), aquele que vive bem, o justo, é feliz; e quem não vive, o injusto, não é. Logo, Sócrates corrobora uma de suas proposições anteriores, a de que “[...] nunca a injustiça poderá ser mais vantajosa do que a justiça”. (354 a)

Enfim, o Livro I termina com Sócrates lembrando que o início do diálogo se deu com o intuito de buscar a natureza da justiça, mas acabou sendo, no entanto, direcionado forçosamente para outras considerações, se a justiça se trata de um vício ou ignorância, ou sabedoria e virtude. Em seguida Trasímaco expôs seu pensamento afirmando ser a injustiça mais vantajosa do que a justiça, o que necessitou ser especulado.

E ainda: “O resultado é que nada aprendi em toda a nossa discussão. Pois, se eu não souber o que é a justiça, de modo nenhum poderei saber se é ou não uma virtude e se quem a possui é feliz ou desgraçado”. (354 c) Logo, ao término do Livro I, Sócrates conclui ser refém de uma aporia, pois admite nada saber ainda sobre o

conceito de justiça, e conseqüentemente, se é ou não uma virtude, e ainda, se quem a detém é feliz ou não.

Este impasse irá perdurar no Livro II, tendo em vista a dificuldade em definir a justiça. Além disso, será iniciada também, uma discussão a respeito da formação de uma cidade ideal. Tal discussão englobará a justiça e se dará por meio de uma macro visão, para que, só em seguida, seja realizada uma micro visão, ou seja, a partir do indivíduo. E ainda, no Livro em questão irá começar a despontar a questão da educação, no caso, a dos guardas, classe a que pertence o futuro governante.

5 LIVRO II: PRIMÍCIAS PARA UMA CIDADE IDEAL

No Livro II, a saída abrupta de Trasímaco ainda é sentida, mas Glauco continua a interpelar Sócrates acerca da superioridade da justiça sobre a injustiça, que é o que Sócrates crê, pois isso deveria ser elucidado, e não um convencimento forçoso.

Sócrates e Glauco concordam com o fato de que existe uma classe de bens que desejamos independentemente de suas consequências, mas simplesmente por apreciarmos, assim como também existem aqueles que desejamos por ambos os motivos. Existem, ainda, os bens que desejamos apenas pelas consequências, utilidade e vantagens, tais como a Ginástica, a Medicina e profissões lucrativas. Mas em qual destas classes encontra-se a justiça? Segundo Sócrates, na classe mais bela, ou seja, a que é apreciada por sua natureza e consequências. No entanto, tal pensamento vai de encontro ao da maioria, que tem a justiça relacionada ao lucro e à reputação, contrariando também o pensamento de Trasímaco, que enaltece a injustiça.

Como nenhum dos dois esclareceu para Glauco o que são a justiça e a injustiça, assim como seus efeitos na alma, ele resolve retomar o pensamento de Trasímaco, embora discorde dele. Definirá o que é a justiça para o senso comum e sua origem, mostrará que é um recurso necessário, mas usado de forma indesejada, e dirá que quem dela lança mão não possui uma vida melhor do que a de quem é injusto. E é justamente por não concordar com este posicionamento de Trasímaco, que Glauco instigará Sócrates a louvar e enaltecer a justiça em detrimento da injustiça.

Na passagem 359 a Glauco discorre, então, acerca da origem da justiça. “Dizem que, por natureza, praticar injustiça é um bem e ser vítima de injustiça, um mal, porém que há mais mal em ser vítima de injustiça do que bem em praticá-la” (358 e), explicação esta envolta por muita conveniência, ou seja, praticar injustiça não é ruim, mas sofrê-la sim.

Portanto, quando os homens se deparam com situações que o farão vítimas de injustiça, resolvem por bem estabelecer um acordo, pois isto evitará que pratiquem a injustiça, ao mesmo tempo em que os tornará imunes a outrem. Surgem, então, as leis e os contratos, que fazem com que os homens se protejam contra aquilo que não

podem revidar. O homem só é justo quando obrigado, pois sua natureza é buscar vantagens, e isso pode ser exemplificado pelo mito que segue no passo 359 d.

Nele, Giges³³ encontra um anel de ouro com uma pedra, que, quando voltada para a palma da mão, torna-o invisível para os demais. Detentor deste poder, esteve ao seu alcance seduzir a rainha, matar o rei e assumir o trono. Caso houvesse dois anéis, e fossem entregues a dois indivíduos, um justo e outro injusto, a justiça não deixaria rasto e a paixão prevaleceria, ou seja, isso ratifica o fato de que a justiça só se dá por força de lei, e não de vontade, trata-se de um comportamento coercitivo.

Analisemos, agora, cada um deles separadamente. Começemos pelo injusto. Este é capaz de cometer com perícia todos os males, sabendo esquivar-se de faltas, pois o injusto deve sempre aparentar ser justo para que mantenha ilibada reputação. Ao contrário deste, o justo é conhecido por ser bom, mas não se sabe se o é por interesse ou por real amor à justiça, e para descobriremos faz-se necessário privá-lo das honrarias e presentes recebidos pelo fato de ser justo. Desta forma descobriremos sua verdadeira natureza: justa ou injusta. Caso ambos permaneçam incólumes, o justo sendo justo e o injusto sendo injusto, veremos quem foi o mais feliz.

Glauco não concorda com a exaltação da injustiça, e a descrição acima foi baseada na opinião da maioria, que acredita ser o injusto mais feliz, tendo de parecer, no entanto, justo, e o que é realmente justo é por ele massacrado. Aquele que aparenta ser justo, quando não o é, aproveitará todas as vantagens, ao contrário do realmente justo, que delas não irá procurar lançar mão. O injusto conquistará cargos públicos e enriquecerá, o que permitirá, inclusive, estar sob a proteção dos deuses, tamanhos os sacrifícios ofertados. “Vem daí, Sócrates, dizerem que os deuses e os homens cooperam para deixar mais feliz a vida do homem injusto do que a do justo”. (362 c)

Neste momento, Adimanto, irmão de Glauco, afirma ainda faltar algo neste discurso, ou seja, percorrer o caminho contrário, mas Sócrates alega se dar por

³³ O mito platônico do anel de Giges é uma reconstituição histórica de Giges da Lídia, contada por Heródoto de Halicarnasso. A esposa do rei mandou que Giges o matasse. Após tal feito, casaram-se e Giges tornou-se o novo rei: «Nous pourrions alors nous tourner vers l’histoire contée par Glaucon sur l’ancêtre de Gygès. Mis en rapport avec le récit antérieur sur Gygès chez Hérodote [...]». HOWLAND, op. cit., p. 262; «Comme dans le conte de Glaucon, Hérodote raconte l’histoire d’un homme qui monte sur le trône en tuant un roi et en épousant sa veuve. Les deux histoires traitent de la justice et de l’injustice, de la visibilité et l’invisibilité [...]». *ibid.*, p. 271; «Il s’agit ici de Candaule, despote de Lydie. Candaule oblige Gygès, son garde du corps, à violer la loi de Lydie en contemplant sa femme nue. Il cache Gygès dans un réduit et lui assure qu’il pourra voir la reine sans lui-même être vu. Mais la reine, à l’insu de son mari, aperçoit Gygès et comprend ce qu’a fait le roi. Elle rencontre Gygès en secret et lui laisse le choix: ou bien tuer le roi et l’épouser, ou bien payer de sa vie l’injustice commise. Gygès choisit de survivre et devient le maître de la Lydie après avoir assassiné le roi». *ibid.*

vencido e ser incapaz de continuar defendendo a justiça. Tal caminho exalta a justiça em detrimento da injustiça, o que aparenta ser mais próximo do pensamento de Glauco. Ocorre que para Adimanto as conquistas do justo deveriam se dar devido à sua natureza, e não à sua aparência. Para Glauco, o título de justo também é reconhecido pelos deuses, que presenteiam em forma de dádiva, conforme dispõem os versos de Hesíodo e Homero na passagem 363 b-c, e os de boa fama, considerados justos, são encaminhados ao Hades e convidados a participar de banquetes.

Adimanto ressalta ainda que, embora a justiça seja bela, ela é menos cômoda e propícia do que a injustiça, que, por sua vez, além de mais tentadora e atrativa, proporciona mais vantagens, ainda que se saiba discernir o mais correto do menos correto. No entanto, conforme questionado anteriormente, algo ainda se desconhece: por que homens que seguem a justiça são mais desafortunados do que os injustos? O nome dos deuses muitas vezes é trazido à tona com o intuito de justificar, seja por meio de sacrifícios ou pela falta destes, o destino dos homens bons e maus. Os maus podem ter seus crimes absolvidos por meio de expiação. Após os dois argumentos e os posicionamentos de ambos os lados, Adimanto se pergunta que efeitos teriam sobre um jovem.

A justiça não traz vantagens, ainda mais àqueles que, apesar de justos, assim não aparentam ser. Já os injustos, que aparentam ser justos, terão uma vida de regalias. Este último será, portanto, o caminho a ser seguido por Adimanto, ou seja, ele buscará a felicidade baseado na aparência, e não na verdade, e forjará a virtude, o que não será fácil. Terá de recorrer, portanto, ao discurso para que a farsa não seja desvelada. Os “professores de persuasão” (365 d) também serão de grande valia, tendo em vista seus ensinamentos retóricos. Quanto aos deuses, no entanto, nada os engana; ainda que não tenhamos certeza acerca de sua existência, temos apenas o que nos dizem os poetas, ou seja, que além de existirem, se regozijam com os sacrifícios humanos e cedem às preces quando solicitados.

Supondo que os deuses existam, o injusto pode fazer oferendas e honrarias a eles com aquilo que obteve da prática da injustiça. O justo certamente não é castigado, mas também não adquire vantagens como o injusto, que além de também não ser castigado pelos deuses devido às preces e oferendas, ainda é contemplado com tais vantagens. Tendo em vista tais vantagens recebidas pelo injusto e a complacência dos deuses, inclusive na chegada ao Hades, o que leva o homem a

preferir a justiça à injustiça? Adimanto segue certo de que qualquer pessoa, ao chegar ao poder, torna-se injusta, pois são raros aqueles que têm por natureza a justiça, como por exemplo, os que acessaram o conhecimento.

A opção pela injustiça retoma, então, a origem da discussão entre Glauco, Adimanto e Sócrates. Os dois irmãos desde o início alegam que mesmo aqueles considerados os mais justos e honrados nada têm contra a injustiça, pois o que importa realmente é o bom nome. E ainda, nada se concluiu quanto à justiça ser o maior bem e a injustiça o maior mal.

Adimanto afirma que Trasímaco poderia ter desenvolvido este mesmo discurso, tendo em vista que defende a injustiça. Ambos os discursos proferidos por Adimanto tiveram o intuito de provocar Sócrates, levando-o a distinguir mais claramente uma da outra, a boa da má. Sócrates assim o faz, mas alega ter dificuldades em argumentar acerca da superioridade da justiça, tendo em vista o primeiro não ter sido o suficiente.

Glauco defendeu o prosseguimento da discussão, embora não fosse algo fácil verificar as vantagens de cada uma. Sócrates afirma, então, que a justiça afeta não apenas o indivíduo, mas também toda uma cidade. E, pelo fato de a cidade ser maior do que o indivíduo, é mais fácil percebermos nela a amplitude da justiça e, por conseguinte, é mais fácil analisá-la, para que só em seguida partamos para o âmbito do indivíduo. Isto tendo em vista que, com o surgimento de uma cidade, surgem também a justiça e a injustiça.

Começa aqui, então, o discurso socrático acerca do processo de formação de uma cidade verdadeira: “[...] forma-se uma cidade quando nenhum de nós se basta a si mesmo e necessita de muitas coisas”. (369 b) A cidade é, portanto, a união de indivíduos que se agrupam para atender suas demandas. No entanto, tal aglomeração espera reciprocidade entre os cidadãos no sentido de, ao receberem algo, também darem, para que ninguém saia em desvantagem. Entre estas necessidades encontram-se, por exemplo, a alimentação, a moradia e as vestes.

Para isso, segundo Sócrates, faz-se mister haver um lavrador, um pedreiro e um tecelão, além de inúmeros outros que atendam às mais diversas necessidades. A troca de serviços é mais vantajosa e cômoda para todos do que se cada um viver de forma independente, até mesmo porque o homem nasce com predisposições diferentes para os ofícios, além de a atividade ter um melhor resultado quando for dispensada a ela dedicação exclusiva e seriedade. Logo, exercer um ofício de acordo

com suas aptidões e não ceder à pressa ou abraçar inúmeras atividades renderá maior qualidade e produtividade ao homem. Serão os artesãos, portanto, que darão volume quantitativo à cidade, como por exemplo, sapateiros, carpinteiros, ferreiros, boieiros e pastores, além de cidadãos estrangeiros que supram a cidade com produtos importados. Obviamente, espera-se, neste caso, uma troca de mercadorias entre os comerciantes, seja por terra ou por mar, e por isso mesmo a produção também não deve ser pequena.

Tal permuta de mercadorias se dará por meio da compra e venda, o que caracterizará um mercado e a necessidade de uma moeda. Além dos comerciantes, há também os trabalhadores assalariados, essenciais na cidade. Agora com a cidade já formada, veremos como a justiça e a injustiça podem ser vislumbradas e como surgiram. Adimanto acredita terem surgido a partir das relações que os homens estabeleceram entre si. Sócrates tende a concordar com ele e retoma seu discurso analisando de que forma se vive nesta cidade.

Os homens se organizaram de modo a produzir e obter alimento, veste, calçado, moradia, num convívio harmonioso entre seus pares e controlando quantos filhos poderiam ter, pois temiam a falta de recursos e a guerra. Glauco neste momento interrompe Sócrates para atentar-lhe para o fato de que esta cidade estaria vivendo com o estritamente essencial, sem 'tempero'. Sócrates, então, acrescenta à lista outros itens no âmbito da alimentação que são do agrado dos homens, contudo, são dispensáveis, tais como condimentos, legumes, sobremesa, vinho, o que proporcionará saúde a todos e um bom envelhecimento.

Glauco, inconformado com as condições da cidade saudável de Sócrates, o critica fazendo a seguinte interpelação: "Se tivesses, Sócrates, de organizar uma cidade de porcos, disse, de que outro modo poderias alimentá-los?". (372 d) Glauco é a favor de uma cidade farta, sem miséria, com determinados requintes e luxos, que para Sócrates são excessos. Aqui a crítica de Glauco chega ao ponto de comparar a condição de vida dos homens com a dos animais, no caso, os porcos. Ressalta-se, porém, que a cidade descrita por Sócrates é sadia, mas há exceções, pois há quem a ela não se adapte, preferindo uma vida com mais abundância e artigos dispensáveis, o que torna a cidade cada vez maior, além de torná-la propícia a guerras, devido a todo tipo de disputa.

Na cidade verdadeira ainda não se encontra a política nem a filosofia, apenas condições propícias, favoráveis para o agrupamento de pessoas com o intuito de ter uma vida facilitada, que se dá por meio de transações econômicas.

Nesta cidade de excessos, com a saúde comprometida, foram abarcados caçadores, imitadores, poetas, pedagogos, dentre outras pessoas dispensáveis. Passam a ser insuficientes os médicos e as terras. Estas, inclusive, terão de ser redistribuídas para atender a todos no que concerne à lavoura e ao pasto. E esta disputa por terras se dará provavelmente por meio de guerras.

Eis aqui a origem das guerras: a disputa por bens, por terras, em prol da sobrevivência. Isso acarretará, por conseguinte, na criação de um exército que proteja estes bens, o que não poderá ser feito pelos próprios cidadãos, pois remetendo ao que fora dito anteriormente, uma pessoa só age com perfeição quando comprometida apenas com uma atividade. A guerra, inclusive, é uma atividade que merece atenção e aperfeiçoamento, como quaisquer outras, respeitando-se a vocação de cada pessoa para que o ofício seja bem executado.

O guarda da cidade fisicamente deve ser capaz de enfrentar e lutar com o inimigo, além de ter uma alma com brio que lhe dê coragem. Mas ao mesmo tempo deve ser capaz de agir com temperança, não agir com violência a todo instante, saber discernir o inimigo do cidadão, característica muito difícil de encontrar. Além disso, faz-se mister, também, uma disposição filosófica, ou seja, um amor pelo conhecimento, pois o guarda luta contra o desconhecido e protege o conhecido. “Logo, filósofo, brioso, rápido de movimentos e forte é como precisará ser o indivíduo destinado a tornar-se um bom guarda da cidade”. (376 c) Mas ainda falta definir como será educado. Sócrates conclui que a melhor educação é “a Ginástica para o corpo e a Música para a alma”. (376 e) Ao ser iniciado pela Música, também estará sendo iniciado no discurso, primeiramente pelos mentirosos e em seguida pelos verdadeiros. Esta fase inicial de aprendizagem é a mais importante, é quando os meninos introjetam na alma o conhecimento.

Tal processo deve contar, também, com o apoio das amas e das mães. Devem ensinar os jovens a distinguir as fábulas boas das más, como as de Hesíodo, Homero e Ésquilo, por exemplo, pois lhes falta verdade ao descreverem a natureza dos deuses e heróis:

Os moços não têm capacidade para decidir sobre a presença ou ausência de ideias ocultas; as impressões recebidas nessa idade são indeléveis e dificilmente erradicáveis. Por isso mesmo, importa, antes de mais nada, que as primeiras criações mitológicas por eles ouvidas sejam compostas com vistas à moralidade. (378 e)

Adimanto indaga que mitos de conteúdo moral são esses. Sócrates alega serem, Adimanto e ele, fundadores da cidade, e não poetas capazes de dar forma a um mito, mas apenas de julgar se há ou não um conteúdo de acordo com a moralidade almejada.

Os deuses devem ser representados de acordo com sua essência, devendo ser deixados de lado os maus exemplos e os conflitos entre eles. Segundo Sócrates, uma divindade, por ser boa em sua essência, assim deve ser representada. Sendo assim, não é prejudicial, logo, não prejudica ou causa mal, sendo, portanto, um bem vantajoso, além de proporcionar bem-estar. Constata-se, então, que “[...] o bem não é a causa de tudo, porém apenas do que é bom; não poderá ocasionar males”. (379 c) Como a divindade é boa, mas o bem não é a causa de tudo, então pouca responsabilidade tem sobre os acontecimentos maus na vida do homem. Sócrates afirma que acontecem com os homens em maior número coisas ruins do que boas.

Para ele as divindades só causam coisas boas, mas tudo o que é bom é causado apenas por elas? Não haveria outra fonte de bem? Segundo Sócrates não, pois “o bem não terá causa diferente”. (379 c) Na guerra de Troia, por exemplo, “Deus só fez o que era justo e bom e que os culpados lucraram com o castigo”. (380 a-b) Numa cidade deve haver uma legislação que combata histórias impiedosas acerca dos deuses e que disponha o seguinte: “Deus não é a causa de tudo, mas apenas do bem”. (380 c)

Com relação à mudança de forma e aparência dos deuses, eles não se modificarão por fatores externos, tendo em vista serem perfeitos. O mesmo se dará com as almas mais corajosas e esclarecidas, ou seja, não são vulneráveis: “Tudo o que for perfeito, quer seja por natureza, quer seja por arte, ou por ambas as causas, é menos exposto à ação de agentes estranhos”. (381 a-b)

Por Deus ser perfeito, ele não está suscetível a fatores externos a ele que gerem algum tipo de modificação. No entanto, ele mesmo pode se modificar, e não será para melhor, mas sim para pior, pois o que é perfeito não carece de mais perfeição, beleza ou virtude. Mas quem iria querer tal transformação para pior?

Ninguém, nem deuses, nem homens. Logo, conclui-se que o Deus não se modifica e continua sendo “o mais belo e o melhor possível, manterá sempre a forma que lhe é própria”. (381 c)

Entretanto, mesmo sem se modificarem, os deuses não seriam capazes de lançar mão de engodos para os homens os verem sob diversas aparências? Mas isto se daria por meio de atos ou palavras? Sócrates ressalta, aqui, que a verdadeira mentira é condenada tanto pelos deuses quanto pelos homens, assim como enganar, ser enganado, permanecer na ignorância e a mentira. Verdadeira mentira é:

[...] a ignorância que se encontra na alma da pessoa enganada, porque a mentira veiculada pela palavra não passa de imitação de uma experiência, um simulacro de nascimento retardado, não uma mentira absolutamente pura [...]. (382 b-c)

Tendo em vista que ela é desprezada tanto pelos deuses quanto pelos homens, quando e para quem pode ser útil? Contra inimigos ou amigos que venham lesar o homem, funcionando, então, como precaução. Podem ser úteis, também, na mitologia quando não se sabe justificar os acontecimentos, e neste caso, a verdade e a mentira se entremeiam. Este, no entanto, não é o caso de Deus, ou seja, Deus não desconhece a mitologia. Como também não mente por medo de inimigos ou por familiares loucos e insensatos: “também não há o que possa levar Deus a mentir”. (382 e) “Logo, Deus é perfeitamente simples e veraz, tanto em atos como em palavras, e não só não muda de forma como não engana os outros por meios ilusórios ou por discursos [...]”. (382 e)

Sócrates encerra o Livro II, então, tendo por certo que os deuses não mudam de forma nem ludibriam. E ainda, os professores não devem educar os moços que serão guardas da cidade por meio dos poetas caso esperem piedade.

O Livro a seguir continuará tratando acerca da educação dos guardas, ou melhor, das etapas subsequentes às já elencadas. Mostrará a importância de os guardas serem postos à prova a todo instante, além de ressaltar a importância de cada classe realizar seu respectivo ofício.

6 LIVRO III: A educação dos jovens: os futuros guardiões

O Livro III é uma continuação do anterior, tendo em vista que trata da educação dos jovens, do que devem ou não ouvir acerca dos deuses, e de como fazer para que não temam a morte e sejam corajosos, tendo em vista que o objetivo é formar guardiões que prefiram o Hades a ceder em batalha.

Portanto, as fábulas que levam o inferno a ser temido não devem exercer influência sobre tais jovens durante sua formação, pois poderiam torná-los efeminados. A morte de um amigo ou de um filho, por exemplo, não deverá gerar lamentações, uma vez que se trata de algo natural e parte da realidade de um guardião. As lamentações eram restritas às mulheres e aos homens que não faziam jus à educação de guarda.

As fábulas deveriam ser, de forma comedida, motivo de riso, pois atrelam homens e deuses a lamentações. Imprescindível, também, é distinguir o valor da verdade e da mentira. Aquela é de extrema importância, e esta irrelevante para os deuses, mas por vezes, necessária aos homens enquanto medicamento, se utilizada por médicos, não por leigos. A mentira só era permitida pelos dirigentes da cidade se fosse em prol do bem da comunidade. Seu emprego em quaisquer outras circunstâncias seria motivo de punição, uma vez que poderia levar a cidade à ruína.

Importante, também, faz-se a obediência dos moços aos governantes, trata-se de uma forma de temperança que se estenderá ao vinho, ao amor e à mesa. E ainda, não pode ser permitido aos poetas atribuir impiedade e desmedida a deuses e heróis:

[...] não lhes será permitido tentar convencer os moços de que os deuses são os causadores do mal e que os heróis em nada se mostram melhores do que os homens. Pois, conforme vimos antes, semelhantes proposições nem são piedosas nem verdadeiras. Já demonstramos que nenhum mal pode originar-se dos deuses. (391 d-e)

As mentiras contadas pelos poetas “[...] podem deixar nossos jovens levianos e maus”. (391 e – 392 a)

Agora que Sócrates já expôs seu raciocínio acerca dos deuses, dos demônios, dos heróis e dos habitantes do Hades, resta apenas discorrer sobre o

homem. Segundo ele, poetas e oradores afirmam que muitos homens injustos já foram felizes e muitos justos, infelizes, “[...] que a injustiça é proveitosa, quando não descoberta, e que a justiça, por sua vez, implica dano próprio e vantagem alheia” (392 b), quando na verdade crê que seja justamente o contrário.

Este impasse só se resolverá quando descobrir o conceito de justiça e como ela pode ser útil ao homem. Aliás, este tem sido o cerne do Diálogo até o momento, ou seja, a definição de justiça. Isto, no entanto, será deixado de lado momentaneamente a fim de começarmos a tratar do estilo - conteúdo e forma – da poesia.

Os poetas e mitólogos narram por exposição e/ou imitação. Na *Ilíada* e na *Odisseia*, por exemplo, a narração se dá por meio da imitação, e isto é corroborado pela ocultação do poeta. Podemos citar, por exemplo, a diferença entre Hesíodo e Homero, conforme dispõe Luiz Otávio de Figueiredo Mantovaneli, tradutor da obra *Os Trabalhos e os Dias*,

Outra diferença identificável em Hesíodo com relação a Homero é que este nunca se apresenta como narrador, limitando-se a cantar seu canto sobre os heróis e os deuses, que serão referidos, na maioria dos casos, na terceira pessoa, ou falarão na primeira pessoa, quando o poeta lhe der voz. A audiência a quem se dirige é igualmente indeterminada, ficando seu canto disponível e endereçado a quem quiser ouvi-lo.³⁴

Se Homero não se ocultasse, tratar-se-ia de uma narração e não mais de uma imitação de outra pessoa. A poesia e a mitologia podem lançar mão da imitação, conforme ocorre na tragédia e na comédia, ou expor o poeta, conforme mencionado acima. Além destas duas modalidades – exposição e imitação -, há também, a epopeia, que é a combinação das duas.

Cabe agora a Sócrates e a Adimanto decidirem se aos poetas, em suas narrativas, será permitido recorrer à imitação ou se poderão fazê-la apenas em algumas partes ou em todas. Conjecturam, inclusive, se a tragédia e a comédia devem permanecer na cidade. E mais, se os guardas devem ou não ser imitadores. A resposta é não, pois aquele que se dedica a mais de um ofício não logra sucesso em nenhum, conforme já fora concluído anteriormente:

³⁴ HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Trad. Luiz Otávio de Figueiredo Mantovaneli. São Paulo: Odysseus, 2011, p. 33.

Difícilmente, portanto, conseguirá alguém exercer ao mesmo tempo, com eficiência, funções importantes ou ser um bom imitador de muitas coisas, pois nem mesmo as duas imitações que tão próximas parecem uma da outra podem ser praticadas com êxito por uma só pessoa [...].
(395 a)

Os guardas devem estar voltados apenas para a liberdade da cidade, e isso não inclui vínculos com a prática da imitação. No entanto, se for o caso de imitar, que seja a imitação de algo nobre, e que se precavejam para permanecerem corajosos e temperantes. Isto explica não poderem imitar as mulheres, escravos, indivíduos maus ou loucos. Logo, o estilo narrativo que se dá por meio da imitação pode ser um recurso dos jovens, mas apenas quando necessário. No entanto, o indivíduo a ser imitado deve ser alguém de bem, o ato imitado deve ser de nobreza, sabedoria, motivo de orgulho para aquele que imita. Quando o narrador, no caso o expositor, alcança a harmonia e o ritmo, ele sempre os mantém, ao contrário daquele que imita. Mas tanto os poetas quanto quaisquer outras pessoas que fazem uso da palavra lançam mão da imitação, da exposição, ou de ambas. Logo, a partir desta constatação, quais destes gêneros devem ser permitidos na cidade?

Sócrates não se opõe à combinação de ambos os gêneros, pois agrada às crianças, seus preceptores e ao povo, no entanto, deve ser observada a harmonia acima mencionada, pois não devemos nos afastar da premissa de que cada pessoa deve desenvolver apenas um ofício. Por isso,

[...] se viesse à nossa cidade algum indivíduo dotado da habilidade de assumir várias formas e de imitar todas as coisas [...] lhe diríamos que em nossa cidade não há ninguém como ele nem é conveniente haver [...] o poríamos no rumo de qualquer outra cidade. (397 e – 398 a)

Portanto, a cidade só poderá permitir a permanência do poeta que imite moderadamente e que siga o estabelecido por lei para que a educação dos jovens possa se dar. Sócrates encerra aqui seu discurso no âmbito da Música, no que se refere aos discursos, tendo em vista ter tratado do conteúdo e da forma. Suas próximas abordagens serão o canto e a melodia.

Começa por afirmar que “[...] uma canção se compõe de três partes: texto, melodia e ritmo”. (398 d) Ele não faz distinção entre as palavras, sejam elas cantadas ou não. As palavras que compõem o texto são acompanhadas do ritmo e da melodia.

As lamentações devem ser dispensadas, ou seja, harmonias tais como a lídiana mista e a aguda, não só para as mulheres, mas principalmente para os homens.

A embriaguez, a moleza, a indolência e harmonias moles, próprias de banquetes, como as ionianas, também são impróprias tanto para guardas quanto para guerreiros. Desta forma, só restam as harmonias dórica e a frígica, ou seja, a violenta e a voluntária, sendo estas, portanto, as mais adequadas a ambos, pois refletem a virilidade na guerra, sua modéstia, sabedoria e coragem quando se deparam com a morte.

Como só estas duas harmonias são as mais apropriadas, das canções e melodias podem ser dispensados instrumentos de muitas cordas, como as harpas, por exemplo, e todos aqueles que produzem as mais diversas harmonias. A flauta também deve ser excluída, tendo em vista sua variedade de sons e, por conseguinte, ser muito imitada por outros instrumentos. Restam apenas, então, a lira e a cítara, para a cidade, e para o campo um instrumento semelhante à flauta de Pan. Logo, “[...] não faremos nada de extraordinário preferindo Apolo e os instrumentos de Apolo a Mársias³⁵ com os dele”. (399 e)

Vejamos agora quanto aos ritmos. Tanto estes quanto os metros não necessitam ser variados, pois o que importa é que representem uma vida corajosa condizente com as leis e a educação. Além disso, devem se adaptar ao texto, às palavras. E ainda: “[...] a aparência graciosa ou desgraciosa é sempre decorrência do ritmo ou de sua falta [...] Mas a presença e a falta de ritmo resultam da boa ou da ruim maneira de falar [...]”. (400 c-d)

Quanto ao modo e ao conteúdo da fala, depende-se da alma, assim como se faz importante, também, o discurso. A alma exerce influência sobre o estilo, a harmonia e o ritmo, e os moços devem atentar para a beleza e bondade que neles existem.

[...] em tudo se nota proporção ou desgraciosidade. A falta de graça, de ritmo ou de harmonia é parente próxima da linguagem viciosa e dos maus costumes, assim como seus contrários o são das qualidades opostas: a ponderação e a retidão de conduta [...]. (401 a)

³⁵ Sátiro frígico que tocava flauta.

Sócrates afirma que não apenas os poetas devem ser fiscalizados quanto ao fato de exercerem ou não má influência sobre jovens, mas também todos aqueles artistas que compactuarem com vícios e baixezas, pois o belo e gracioso devem prevalecer em sua educação. A alma deve se apropriar das coisas belas para que a nobreza e a bondade se sobressaiam, resultado este obtido por meio do processo de educação musical:

[...] nunca poderemos tornar-nos músicos, nem nós nem os guardas cuja educação vai ficar a nosso cargo, antes de sabermos distinguir as formas da temperança, da coragem, da liberdade, da generosidade e de todas as outras virtudes [...] (402 b-c)

A alma que possua como uma de suas qualidades o belo e que esteja em harmonia com o meio exterior, será visualmente agradável para aqueles que tiverem “olhos de ver”. (402 d) Será, também, uma visão bela e amável aos músicos, mas não aos dissonantes. Sócrates agora pergunta a Glauco se existe “[...] alguma afinidade entre a temperança e o abuso do prazer”. (402 e) A resposta é negativa, pois o prazer, assim como a dor, por exemplo, perturba a alma. Da mesma forma que não há afinidade com a virtude. No entanto, tem com a arrogância e a incontinência. De todos os prazeres, o mais intenso é o do amor, não obstante, “[...] o verdadeiro amor é amante da sabedoria e da beleza, temperante e músico ao mesmo tempo”. (403 a) Não devendo este amor, portanto, ser maculado por quaisquer vícios, como por exemplo, o prazer, e o amante e o amado, atrelados pelo verdadeiro amor, devem dele se distanciar.

De tudo isso podemos concluir que terás de estabelecer por lei na cidade por nós fundada, que o amante só deverá beijar o amado, conviver com ele ou tocar nele como se se tratasse de um filho, por amor ao belo, e assim mesmo somente depois de alcançar o seu consentimento; em tudo o mais, as relações com o jovem a quem se afeiçoou nunca devem dar azo à suspeita de que foram além desse limite; caso contrário, será tido na conta de indivíduo grosseiro e carente de educação musical. (403 b-c)

Termina aqui sua exposição acerca da Música, pois Sócrates afirma que ela “[...] deve acabar no amor ao belo”. (403 c)

Na sequência, os jovens devem se voltar para o aprendizado da Ginástica, e a ela se dedicar pelo resto de suas vidas, embora seja a alma a responsável por deixar o corpo no estado desejado. A alma virtuosa, por exemplo, não permitiria um guarda se embriagar, pois seria uma atitude imperdoável, ou seja, ela mantém o equilíbrio, o bom uso e conservação do corpo, assim como permite que o guarda continue exercendo sua função. Ela também disciplina o corpo quanto à alimentação, auxilia no regime de atleta guerreiro e no condicionamento às adversidades, como o frio, por exemplo.

Sócrates constata, portanto, que a Ginástica e a Música se encontram muito próximas uma da outra. A Ginástica dos guerreiros de Homero, por exemplo, não ultrapassava o essencial, tendo em vista que a alimentação se limitava a carne assada no fogo e livre de temperos, o oposto da alimentação em Siracusa e na Sicília. A variedade de alimentos pode ser equiparada às variedades de harmonias e ritmos, o que impediria a temperança e o equilíbrio; e se fosse este o caso, apareceriam juízes e médicos para restabelecer a ordem, o que demonstraria de forma irrefutável que a educação fora viciosa, uma vez que tais ofícios não deviam se fazer necessários para se formar a cidade ideal.

Da mesma forma que para o indivíduo deveria ser condenável encontrar-se nos tribunais na posição de acusado ou acusador, condenável também deveria ser a procura pela Medicina à causa de indolência ou vida desregrada, além de aumentar a variedade de doenças que nem mesmo Asclépio saberia nomeá-las. Ao contrário de Heródico, que conciliou a Ginástica com a Medicina e fez com que os homens chegassem mais facilmente à velhice por meio de seus tratamentos. Asclépio não desconhecia tais tratamentos, no entanto, sabia que não poderiam atender a todos, já que a cura de determinadas doenças requer tempo. Um artesão, por exemplo, não pode se ausentar de seu ofício por muito tempo, o que o leva a desistir do tratamento e morrer, ao contrário do rico, que em seu ócio possui o tempo que necessitar para o restabelecimento do corpo. Sócrates então indaga a Adimanto: "Não conheces o dito de Focílides, de que é preciso praticar a virtude, quando se tem de que viver?". (407 a)

Dispensar tempo excessivo com tratamentos e exercícios faz com que reste menos tempo para praticar a virtude. Há quem pense que a filosofia também seja uma das responsáveis pelos desconfortos do corpo, tendo em vista que, por forçar a cabeça, gere vertigem e, conseqüentemente, seja um empecilho para a prática da

virtude. Os ricos somatizam seus medos com o corpo, que os levam a ficar supostamente doentes e incapacitados. Por isso Asclépio só lançou mão de sua Medicina para com aqueles que cuidavam do corpo, que tinham boa chance de recuperação, e que possuíam determinadas doenças, deixando de lado todos os outros casos:

[...] não punha a mão nos organismos minados por doenças, com prescrever-lhes qualquer regime de pequenas purgações ou infusões fracas e não lhes prolongar com isso a vida miserável nem contribuir para que gerassem filhos, como seria de esperar, inteiramente iguais aos pais [...] o que não seria de proveito nem para ele nem para a comunidade. (407 d-e)

E ainda, segundo os próprios filhos de Asclépio: “[...] nem a arte da Medicina fora criada para isso, nem havia necessidade de tratar de nenhum, ainda que fossem todos mais ricos do que Midas”. (408 b) Os melhores médicos são aqueles que, desde moços, já tiveram contato com os mais diversos corpos, tanto sãos quanto doentes. Da mesma forma ocorre com os juízes, que devem ter contato com todo tipo de gente para julgar da melhor forma. No entanto, no caso destes, sua formação educacional não permitiu contato com vícios e injustiças, as experiências criminosas só lhes serão apresentadas mediante a prática do ofício. No caso da Medicina é “a alma que trata do corpo” (408 e), já no julgamento de crimes é “a alma que governa a alma”. (408 e – 409 a)

Constata-se, então, que bons juízes não podem ser moços, pois o ofício requer o estudo da injustiça, o que não faz parte da educação dos jovens. Sócrates almeja um juiz que seja bom e sábio, e para ser bom é preciso que a alma seja boa. Sua sabedoria se daria por meio da sua virtude, que ao ser educada pelo tempo, adquiriu conhecimento dos vícios, das injustiças e de si mesma.

Estabelecida, portanto, a atuação da Medicina e dos juízes na cidade, afirma Sócrates:

[...] que ambas cuidem do corpo e da alma dos cidadãos bem constituídos; dos outros, não: deixarão perecer os que apresentarem defeito físico e determinarão a morte dos que se revelarem com alma viciosa e irremediável. (409 e – 410 a)

Logo, a Música proporcionou temperança aos jovens, e a Ginástica, atrelada àquela, não será uma fonte de preocupação no que se refere à alimentação ou força, mas ao preparo do corpo para a guerra e encorajamento. A Ginástica terá como suporte, também, a Medicina. Assim se dará a educação, ou seja, o corpo formado pela Ginástica e a alma pela Música.

Sócrates, em seguida, coloca a seguinte questão: a Música e a Ginástica terem sido estabelecidas apenas para a alma. Vejamos: as pessoas que se ocupam apenas da Ginástica são brutas e grosseiras, já as que se ocupam apenas da Música são moles e doces. Ambos os casos são contraindicados, pois não há equilíbrio, sendo, portanto, tais tipos de educação inúteis aos guardas, uma vez que necessitam de uma alma sábia e corajosa, ou seja, em harmonia, caso contrário, esta será covarde e grosseira. Segundo Sócrates, Ginástica em excesso gera brutalidade, mas se moderada, coragem. A doçura moderada possui natureza filosófica, mas se em excesso, sua moleza será prejudicial. A Música, com sua docilidade e brandura, deve alcançar a alma pelos ouvidos a fim de compartilhar tais atributos com o que é rude e grosseiro, atingindo, então, o equilíbrio, devendo, no entanto, observar a exata medida para que não exceda e o homem não deixe de servir para o propósito da guerra.

Há, também, duas outras possibilidades de alma: a que cede a provocações e explode, tornando-se inútil devido à sua violência, e a dos indivíduos que se dedicam aos exercícios e às comidas, afastando-se cada vez mais da Música e da filosofia, mas que se mostram corajosos devido ao seu físico. Tais almas se afastam do pensamento e das Musas, recorrem não às palavras, mas à força bruta. No entanto,

[...] penso, que alguma divindade deu aos homens as artes da Música e da Ginástica, para o elemento da coragem e a sede do saber, não para a alma e o corpo, a não ser apenas como acessórios, mas tendo em vista aqueles dois princípios, a fim de se harmonizarem reciprocamente, por meio da tensão e do relaxamento [...]. (411 e – 412 a)

E é justamente de um dirigente assim que a cidade necessita para preservar as leis. Estas são as exigências minimamente necessárias no processo de educação. Resta a Sócrates, portanto, apenas estabelecer “[...] quais dentre os cidadãos têm de mandar e quais obedecer” (412 b), e ele conclui que os mais velhos devem mandar e os mais jovens obedecer, além disso, os escolhidos devem ser os melhores, os que

mais dedicam amor ao ofício, da mesma forma devendo ser a escolha dos guardas. Logo, atrelam o que lhes traz felicidade àquilo que é de vantagem para a cidade. O bem da cidade é o que há de mais importante, segundo Sócrates.

Por isso a importância de mantê-los sob observação, pois não deve haver brechas para que uma opinião saia do espírito, seja com assentimento ou contra a vontade: “Com o nosso assentimento, quando se trata de opinião falsa, ou quando nos convencemos do contrário; contra a nossa vontade, sempre que for verdadeira”. (412 e – 413 a) Isto se explica da seguinte forma: tudo o que leve ao mal e seja uma opinião falsa, o indivíduo descarta voluntariamente; já aquilo que leva ao bem, assim como a opinião verdadeira, só são perdidos contra a vontade. Tais perdas só ocorrem, portanto, “[...] por meio de roubo, encantamento ou violência”. (413 b) Por roubo, quando atuam o esquecimento e a persuasão, fazendo com que a opinião escape; por encantamento, quando se deixam levar pelo prazer ou pelo medo, e por violência, quando influenciados pela tristeza ou pela dor.

Por isso os guardas devem estar sob observação ao longo de toda a sua vida, a fim de que se constate se são ou não adequados, se agirão a qualquer custo em benefício da cidade. Devem ser expostos a tarefas árduas, induzidos a erro, a lutas, sofrimentos, competições, prazeres, tudo isso com o intuito de testá-los:

Os que na infância, na mocidade e na idade madura forem submetidos a essas provas e se saírem delas puros e vitoriosos, serão colocados como dirigentes e guardas da cidade [...] Serão excluídos os que falharem nessas provas. (413 e – 414 a)

Tais guardas, segundo Sócrates, podem ser intitulados de “[...] auxiliares dos chefes executores de suas decisões”. (414 b) Resta agora descobrirem, Sócrates e Glauco, uma forma de disseminar as mentiras que enganarão dirigentes e cidadãos. Recorrerão, então, a um mito fenício, que servirá de engodo, embora pouco crível. Eis, então, uma das provocações:

O fato é que procurarei convencer em primeiro lugar os dirigentes e os guerreiros, e depois todo o resto da cidade, de que a educação e a instrução que receberam de nós deve ser considerada por eles como um sonho em que imaginassem ter ocorrido tudo aquilo, mas que, de fato, todos eles se encontravam embaixo da terra, onde foram formados e educados, e com eles as armas e todo o seu equipamento. Depois de completada neles a obra da criação, a terra, mãe comum,

os dera à luz, razão por que deveriam considerar a terra em que ora habitam como mãe e ama de todos eles, defendendo-a no caso de ser atacada, e considerar irmãos os demais cidadãos, visto terem nascido, como eles, do seio da terra. (414 d-e)

Todos da cidade serão irmãos, no entanto, a divindade ao fazer cada indivíduo, acrescentou ouro, prata, ferro ou bronze de acordo com a preciosidade de cada um. Aos que comandam foi acrescentado ouro, aos auxiliares prata, ferro e bronze aos agricultores e artesãos. Geralmente os descendentes possuem as mesmas características dos pais, mas isto não é determinante, já que do ouro pode nascer a prata ou vice-versa, mas cada um ocupará a sua devida classe. Ocupar uma classe incompatível com o elemento que se encontra na alma põe a cidade em perigo. Ainda que este mito não seja admitido como verdade pelos homens desta geração, pode ser que as próximas sejam preparadas para admiti-lo. Isto faria com que tomassem de forma mais criteriosa a função de cada um.

Cabe ressaltar aqui que este mito é uma alusão ao mito de Hesíodo em *Os Trabalhos e os Dias*

[...] e tu guarda na tua mente que têm mesma origem deuses e homens mortais. Primeiro a raça de ouro, de homens falantes, criaram os imortais que habitam olímpias moradas. Era no tempo de Kronos, quando reinava no céu. Viviam como deuses, tendo o ânimo isento de penas sem dor, nem cansaço ou lamento, nem fardo [...] E uma segunda raça, muito pior, em seguida, de prata, criaram os deuses que habitam olímpias moradas no porte e na mente desigual à dourada. [...] bem pouco tempo viviam, com dores medonhas por falta de senso [...] Zeus Cronida, encolerizado, os escondeu, pois honra não deram aos deuses bem aventurados que moram no Olimpo e ainda, depois, também essa raça ocultou debaixo da terra. [...] Zeus pai outra raça – terceira – de homens falantes, de bronze, fez. [...] Vieram do freixo, terrível e forte. Seguiam Ares nas obras pungentes e desmedidas. [...] Violência imensa e braços invencíveis nasciam dos ombros sobre robustos membros. [...] Devastando uns aos outros pelas próprias mãos desceram à úmida casa do frio Plutão [...] Depois que ocultou esta raça debaixo da terra, de novo, outra quarta sobre a terra multinutriz Zeus Cronida fez, mais justa e mais nobre, raça divina de homens heróis. São chamados semideuses. Precedem a nossa na terra sem fim. A estes, guerra cruel e cantos de combate. [...] Felizes heróis! Para eles doces frutos, espontâneos dão os brotos da terra, três vezes ao ano. [...] E Zeus forjou outra raça de homens falantes que habitam agora a terra fecunda. Quem dera eu não tivesse nascido na quinta raça, mas tivesse antes morrido, ou nascido mais tarde pois agora é a raça de ferro: não se livrarão da dor e da miséria do dia, nem à noite de agonizar; os deuses darão duras angústias. Ainda assim

para eles bens estarão mesclados aos males. [...] Só restarão tristes pesares aos homens mortais. Contra o mal, não haverá defesa.³⁶

Dando prosseguimento ao processo de formação da cidade ideal, os guardas deverão estabelecer o melhor local para fixar suas tendas, ou seja, casas, a fim de controlarem a cidade. Mas casas de soldados próprias de soldados, e não de negociantes, pois não devem fazer uso de força e superioridade para se beneficiar com casas que pareçam ser de déspotas. É como se o cão que serve para proteger o rebanho resolvesse atacá-lo como se fora um lobo. Por isso faz-se tão necessária uma educação apropriada, que sirva para ponderar o modo de vida, o exercício do ofício e a conscientização de ter apenas o estritamente necessário. As casas devem poder ser acessadas por todos, sem que haja propriedade exclusiva. Quanto à alimentação, será recebida dos cidadãos conforme o merecimento e na medida certa. Por já possuírem ouro e prata na alma, concedidos pela divindade,

De todos os cidadãos de nossa comunidade, serão eles os únicos a quem não é permitido lidar com ouro nem prata, ou sequer tocar neles, nem permanecer sob o mesmo teto, trazê-los como enfeites nas vestes ou beber em vasos de ouro ou prata. (417 a)

Finda aqui, então, o Livro III, que trouxe a Música e a Ginástica para a educação dos jovens com o intuito de formar guardas e dirigentes dignos de defender a cidade. Tal questão continuará sendo abordada no Livro IV, pois nele será demonstrado o quão importante é uma educação adequada.

³⁶ PIETTRE, op. cit., p. 55-63.

7 LIVRO IV: O conceito de justiça e a relevância da educação para a cidade: prosperidade ou ruína

A Música e a Ginástica permanecem no Livro IV como sendo importantes na trajetória da educação. Educação esta que formará aquele (s) que governará (ão) a cidade e optará (ão) por uma forma de governo determinada. Este Livro dá prosseguimento a árdua empreitada de Sócrates, Glauco e Adimanto pela descoberta do que é a justiça e, conseqüentemente, a injustiça. Então, vejamos passo a passo como isso se deu, já que ao término encontram uma resposta satisfatória. Adimanto começa indagando a Sócrates acerca da felicidade dos guardas, tendo em vista que de muito são privados, pois recebem apenas o necessário. Não possuem terras, nem ouro ou prata como os outros cidadãos por eles protegidos. Como podem, então, ser felizes? Segundo Sócrates, pode ser que sejam justamente eles os homens mais felizes da cidade, pois ao formá-la o objetivo não era tornar uma classe mais feliz do que outra, mas sim tornar a cidade feliz como um todo, desta forma sim haveria a justiça, ou seja, se a cidade fosse considerada uma, caso contrário ter-se-ia a injustiça. Na cidade ideal, portanto, o conjunto, e não as partes, necessariamente, é o que importa: “[...] considera apenas se, dando a cada parte o que lhe convém, deixamos apresentável o conjunto”. (420 d)

Platão, aqui, descreve a seguinte imagem:

Se estivéssemos pintando uma estátua, e alguém se aproximasse para criticar, com a observação de que não empregamos as cores mais bonitas nas partes mais belas do corpo, como os olhos, que, sendo os mais belos, deveriam ser pretos, não pintados de púrpura, poderíamos defender-nos com muita propriedade, da seguinte maneira: Ó crítico admirável! não exijas que pintemos tão belamente os olhos, a ponto de acabarem por não parecerem olhos, e do mesmo modo os demais membros; considera apenas se, dando a cada parte o que lhe convém, deixamos apresentável o conjunto. (420 c-d)

A imagem acima refere-se aos guardas, ou seja, compara-os à estátua. Desta forma, guardas devem ser guardas, não se deve dar aos guardas o que não cabe a eles, ou seja, olhos de cor púrpura, do contrário haveria um desequilíbrio entre as classes que afetaria as funções que cada um deve exercer segundo a natureza que possui. Se todas as classes fossem contempladas com ouro e boas vestes, todos indubitavelmente estariam felizes, no entanto, a cidade entraria em colapso, tendo em

vista que ninguém mais exerceria seus respectivos ofícios. Algumas funções não colocam o funcionamento da cidade em xeque, ao contrário de outras que são vitais, como a dos guardas, por exemplo, que comprometem a segurança e organização. Logo, quando se instrui um guarda todos têm a consciência da função que por ele deve ser exercida e da felicidade que por ele pode ser alcançada, e isso devido à sua natureza.

Sócrates constata, também, que além de cada um se ocupar da própria função a fim de atingir a felicidade que lhe é devida, ou seja, nem mais nem menos, tanto a riqueza quanto a pobreza seriam prejudiciais ao homem, pois se rico, não mais iria querer exercer sua função, e se pobre, não obteria os meios para exercê-la ou para passar seus ensinamentos adiante. Logo, o que deve haver é a temperança, a medida certa. E para que haja tal equilíbrio os guardas devem intervir, caso contrário, a cidade estará vulnerável à indolência ou ao vício, ou até mesmo a ambos.

Mas sem riquezas, como a cidade pode guerrear com outra em melhores condições? Indaga Adimanto. Sócrates responde que difícil seria guerrear sozinha, mas não em duas. Os guerreiros da cidade ideal são preparados o suficiente para derrotar adversários que não se preocuparam com a prática da guerra, mas sim em amealhar riquezas. Seria proveitoso, portanto, para ambas as partes, que se aliassem e lutassem contra adversários comuns. A cidade ideal não possui riquezas, mas guerreiros que garantem a vitória em batalha. Em contrapartida, a cidade rica que a ela se unisse, poderia se beneficiar do despojo.

Isto não geraria riscos para a cidade organizada por Sócrates pelo fato de esta não ser fragmentada como as outras, que são constituídas por partes que a todo instante entram em conflito: as dos pobres com as dos ricos. A fragmentação gera conflitos, e se a cidade ideal proporcionar os bens pilhados aos aliados, estes manterão a aliança, além de continuar sendo a maior, mesmo com poucos guerreiros, pois, apesar de poucos, possuem a prática da guerra. Cabe ao governante, portanto, determinar até que ponto vai o limite da cidade, ou seja, não permitir que inche a ponto de deixar de ser uma, função esta também de responsabilidade dos guardas.

Então, uma questão já discutida no Livro anterior, mas que impede a fragmentação da cidade, é a garantia de que cada classe exerça a função que lhe é devida conforme sua natureza. Sócrates já havia afirmado que os indivíduos pertencem a diferentes classes e que cada uma possui uma função, uma atividade pela qual é responsável. Isto faz com que o indivíduo e a cidade permaneçam unos.

No entanto, apesar destes aspectos, o mais importante é a educação – τὴν παιδείαν:

[...] se nossos guardas forem bem educados e se tornarem homens esclarecidos, todos esses problemas serão por eles percebidos com facilidade, e muita coisa mais de que não vamos tratar agora, como a posse das mulheres, o casamento e a procriação de filhos [...]. (423 e)

Sócrates afirma que o crescimento da cidade em círculo e com boa constituição depende da educação. Conclui-se, portanto, que os guardas devem impedir possíveis corrupções e inovações na Ginástica e na Música que venham a afetar a ordem da cidade:

A introdução de um novo gênero de música deve ser evitado com o maior empenho, como particularmente perigosa para o todo, pois em parte alguma as leis da Música são alteradas sem que concomitantemente se modifiquem as leis fundamentais da comunidade [...]. (424 c)

Ambos percebem, então, que os guardas devem dispensar cada vez mais atenção à Música, pois esta é vulnerável, e quando exposta à inovação, maior é a possibilidade de alterar os contratos, as leis e a constituição, levando em seguida a cidade à ruína, isto devido ao fato de estar intrinsecamente ligada à educação. A fiscalização deve começar a contar dos jogos infantis, pois crianças transgressoras e jogos proibidos não irão gerar cidadãos dignos da cidade ideal, e a Música deve proporcionar a ordem e a obediência desde a infância, inclusive por meio dos jogos.

Isto permitirá que saibam distinguir aquilo que é esperado deles do que não é, além de atribuir importância àquilo que gerações passadas deixaram passar despercebido, tais como: respeitar os idosos calando-se em sua presença, ceder o lugar aos mais velhos, honrar pai e mãe, preocupar-se com o asseio, dentre outros exemplos de comportamento abarcados pela educação, que se encarrega não só destes, como também de outros assuntos.

Quanto às querelas referentes ao comércio, contratos, brigas judiciais, impostos, policiamento da ágora, ou seja, problemas internos da cidade e entre os cidadãos, Sócrates e Adimanto se eximem de legislar sobre isso, pois são aspectos que devem ser resolvidos entre as próprias partes. Isto se dá pelo fato de a forma de

governo à qual a cidade está submetida ser temperante, pois do contrário os problemas só se estenderiam: inimizades com outros cidadãos, ofícios não sendo exercidos, presença da luxúria e de vícios. Não cabe àquele que governa legislar sobre miudezas, particularidades que devem ser resolvidas pelos próprios cidadãos, caso contrário, a todo instante a constituição sofreria emendas. Segundo Sócrates, independentemente de a cidade ser bem organizada ou não, o legislador deve se afastar das contendas criadas entre os cidadãos.

Cabe agora a Apolo de Delfos “[...] ditar as mais importantes, as mais belas e as primeiras determinações” (427 b), já que, em se tratando de legislação, o que competia a Sócrates e Adimanto já fora discutido. Apolo de Delfos tratará dos templos, sacrifícios, cultos, demônios, heróis, sepultamentos, ou seja, assuntos fora de alcance do conhecimento dos homens. Após todas estas etapas e cuidados eis fundada a cidade.

É tarefa de Adimanto, agora, segundo Sócrates, munir-se de luz suficiente para encontrar a justiça e a injustiça, a diferença entre ambas, bem como descobrir qual delas leva à felicidade. A luz aqui mencionada tomamos como sendo aquela que permite com que o homem veja as coisas como realmente são. Neste instante Glauco intervém e relembra a Sócrates o fato de se tratar de impiedade não ir em defesa da justiça, conforme já haviam discutido anteriormente. Sócrates concorda com Glauco e afirma que, para que a justiça seja encontrada, deve-se partir da premissa de que a cidade é perfeita, ou seja, portadora de necessariamente quatro virtudes: sabedoria, valentia, temperança e justiça.

A primeira que desponta é a sabedoria, pois a cidade demonstra ser prudente, uma espécie de conhecimento que é o dos guardas e governantes.

Logo, é graças à classe menos numerosa e à menor porção de si mesma e ao conhecimento que nela existe, a saber: a classe dos presidentes e governantes, que no seu todo é sábia a cidade constituída segundo a natureza. Tudo indica que essa classe, naturalmente pouco numerosa, é que detém o único conhecimento digno de ser denominado sabedoria. (428 e – 429 a)

Quanto à valentia, será encontrada ao direcionarmos nossos olhos para aqueles que guerreiam em defesa da cidade. Destarte, trata-se de olhar apenas para uma determinada parte da cidade, e não para toda ela.

A que mais, perguntei, teremos de olhar, para dizer que uma cidade é valente ou pusilânime, se não for para a porção que combate e sai à guerra por sua causa?

A cidade será corajosa em virtude de uma parte de si mesma, por ser nessa parte que reside o poder que em todas as circunstâncias mantém a opinião relativa às coisas que são para temer, e que devem ser as mesmas e da mesma natureza das que o legislador indicou no seu plano educativo. Não é a isso que dás o nome de valentia? (429 b-c)

Segundo a educação recebida pelos soldados por meio da Música e da Ginástica, a valentia deve ser conservada sob quaisquer circunstâncias. Tal educação, considerada por Sócrates como a mais adequada, faz com que não cedam aos prazeres, à dor e ao medo, por exemplo. A coragem, portanto, se trata de uma “[...] força salvadora da opinião verdadeira e legítima a respeito do que é ou não é de temer [...]” (430 b), o que não seria o caso se não estivéssemos tratando aqui de cidadãos, mas sim de animais ou escravos, já que estes não se submetem à educação.

A próxima virtude a ser tratada por eles será a temperança, virtude esta que nos remete à harmonia, ordem e controle dos prazeres, ou seja, o que a princípio leva o homem a “[...] Ser senhor de si mesmo [...]”. (430 e) Sócrates, no entanto, afirma que ser ‘senhor’ de si mesmo é ser ‘superior’ a si, logo, se há um superior também há um inferior de si mesmo. E será justamente a predominância de um princípio sobre o outro na alma do homem que o tornará temperante ou não:

[...] na própria alma do homem há um princípio melhor e outro pior, e que, quando o de natureza melhor assume o domínio sobre o outro, dizemos que é superior a si mesmo; é um elogio. Quando, porém, por defeito de educação ou pelo trato com a turba dos elementos piores é denominado o princípio melhor e mais fraco, diz-se, como censura, de um indivíduo nessas condições, que é intemperante e inferior a si mesmo. (431 a-b)

Na cidade recém-formada pode-se perceber o domínio da temperança, já que esteve sob os cuidados de uma educação adequada. Nela, além de a educação se dar desde a infância, mulheres podem ser guardiãs, ou seja, exercer a mesma função

dos guardas, embora mais fracas fisicamente. Homens e mulheres podem ser diferentes quanto ao aspecto físico, mas não necessariamente quanto à natureza:

Porém os desejos simples e moderados, sempre dirigidos pela razão e pela opinião justa, é o que encontrarás em muito poucas pessoas, precisamente as de natureza superior e de melhor educação. (431 c)

A cidade recém-formada, afirma Sócrates, é senhora de si mesma, controla seus prazeres e paixões graças aos cidadãos que receberam uma educação adequada, sendo, portanto, temperante. Nela, governantes e governados estão de comum acordo no que se refere àquele que deve ser o governante, o que é uma amostra de temperança de ambos os lados.

Tal virtude, conforme dito anteriormente, leva à harmonia, o que não ocorre com as virtudes 'sabedoria' e 'valentia', que se encontram em apenas algumas partes da cidade, e não nela por completo. Portanto, a temperança nada mais é do que o acordo entre os cidadãos acerca de quem governará a cidade.

Quanto à justiça, não só esteve presente a todo instante, como também dela tratavam sem saber, pois ela é justamente o que já haviam estabelecido desde o início como requisito para a formação da cidade: que cada indivíduo deve se ater a exercer por direito o ofício que lhe cabe segundo a natureza. Isto é o que significa justiça para Sócrates. "Então, amigo, continuei, pode muito bem dar-se que nisso, precisamente, consiste a justiça: cuidar cada um do que lhe diz respeito". (433 b) Ressalta-se aqui que é neste mesmo passo, 433 b, a primeira vez que Sócrates afirma o que é a justiça, embora já tenha dito anteriormente, por vezes, o teor desta virtude, só não sabia que se tratava da justiça propriamente dita. Embora seja a justiça a impulsionar as outras virtudes, como também o motivo de elas perdurarem na cidade, qual é a mais importante? A justiça compete com as outras três virtudes que aperfeiçoam a cidade. Isso fica explícito, por exemplo, quando os governantes julgam os processos e cuidam para que ninguém se aproprie do que é dos outros e nem perca o que lhe é devido.

A cidade não sofre tanto impacto quando dois artesãos resolvem trocar entre si suas funções, como por exemplo um sapateiro com um carpinteiro, mas quando as funções se misturam entre diferentes classes, comerciantes, guerreiros ou guardas, a cidade entra em declínio, além de ser uma prática criminosa, também denominada injustiça.

Logo, quando as classes cumprem com suas obrigações e cada um age de acordo com sua natureza, tem-se a justiça. Quando as classes se misturam e uma passa a exercer a função da outra, a cidade deixa de ser justa e passa a ser injusta. Por ora, isto é o que ambos creem ser a justiça e a injustiça.

Sócrates procura alcançar os conceitos de justiça e injustiça partindo da cidade, para que só em seguida chegue ao âmbito do indivíduo, ou seja, ele vai do macro ao micro: “O que nela descobriremos, transportaremos para o indivíduo [...]” (434 e) e ainda: “[...] o homem justo em nada diferirá da cidade justa, no que diz respeito ao conceito da justiça, mas terá de ser semelhante a ela”. (435 a-b) A cidade é justa quando cada uma das três classes, de acordo com sua natureza, for temperante, corajosa e sábia, bem como justo também será o indivíduo que possuir em sua alma essas mesmas virtudes. Mas quanto à alma, de fato ela possui essas três qualidades? Eis uma questão colocada por Sócrates. No entanto, embora saibam que, a princípio, não há como se chegar a uma conclusão definitiva, no momento ambos optam pelo sim como resposta: “Porventura, prossegui, não seremos forçados a admitir que em cada um de nós existem os mesmos princípios e hábitos que se encontram na cidade?”. (435 e)

Mas Sócrates questiona ainda, quanto às ações dos homens, se elas são causadas por um único princípio ou por todos, levando-se em consideração que cada um tem uma função. Ambos concluem que se trata de vários, pois

É muito certo que o mesmo sujeito não pode fazer e sofrer ao mesmo tempo coisas contrárias na mesma parte de si mesmo e com relação ao mesmo objeto. Por isso, onde quer que verifiquemos semelhante fato, podemos concluir que não se trata de um único princípio, porém de vários. (436 b-c)

Em seguida, Sócrates trata de ações ou estados que se encontram em condições opostas, como por exemplo, a confirmação e a recusa, o desejo e a aversão, a atração e a repulsão. Cita, também, a fome e a sede, a vontade e o desejo, que podem ser repelidos ou não pela alma. A sede, por exemplo, é um desejo da alma com algumas variantes, já que esta pode estar desejando tanto uma bebida quente quanto fria, em muita ou pouca quantidade. Ele deixa claro ainda que o desejo, no caso em tela a sede, é um desejo por bebida, assim como o da fome é por alimento.

Contudo, quem deseja a bebida e o alimento, deseja que ambos sejam bons, “[...] pois todo o mundo só deseja o que é bom”. (438 a)

E Sócrates continua: “[...] tudo o que se relaciona com alguma coisa determinada, o faz desta ou daquela maneira, segundo penso [...]”. (438 a-b) Isto quer dizer que uma coisa grande só é considerada grande porque está relacionada a uma outra coisa considerada pequena, bem como a muito grande à coisa muito pequena e o pesado ao leve, por exemplo. Estamos tratando aqui, então, de coisas que possuem qualidades em relação a algum objeto. Outrossim, “[...] cada coisa considerada em si mesma só se relaciona com seu objeto próprio”. (438 b) É o que ocorre com a ciência, já que ela é um conhecimento determinado, ou seja, ela é o conhecimento de um objeto particular, é o caso por exemplo, da ‘Arquitetura’, que é o conhecimento da construção do objeto ‘casa’.

No caso da sede, não se trata da qualidade da bebida, mas da bebida em si mesma. Mas pode ocorrer que, mesmo com sede, a pessoa não queira beber, e isso se dá pelo fato de a alma possuir dois princípios: um contra e outro a favor do ato de beber. Estamos falando aqui dos princípios racional e irracional da alma. Destarte, existe ainda um terceiro princípio, o da cólera, que vem ao auxílio não do princípio irracional, mas do racional. Relacionemos agora tais princípios com a justiça e a injustiça: quando alguém nobre comete uma injustiça, sua cólera não se voltará contra a razão, ele se conformará em sofrer as consequências de seus atos. O mesmo ocorrerá com a vítima de injustiça, sua indignação se unirá à razão.

Sócrates e Glauco concordam, então, quanto à existência dos três princípios, ou seja, uma alma tripartite: “[...] ocorrerá também na alma um terceiro elemento, o colérico, auxiliar natural da razão, na hipótese, bem entendido, de não ter sido esta corrompida por uma educação viciosa” (441 a) e que “[...] os mesmos princípios que ocorrem na cidade existem na alma dos indivíduos, em número igual tanto numa como na outra” (441 c): na alma o racional, o irracional e o colérico, e na cidade os comerciantes, os auxiliares e os conselheiros. E se sábia é a cidade, sábio também será o indivíduo, bem como “[...] um homem é justo do mesmo modo que é justa a cidade”. (441 d)

Tudo o que fora exposto neste Livro resume-se em: a cidade justa é aquela formada por cidadãos que exercem suas funções de acordo com a classe a que pertencem, que são três ao todo. E quem comanda estas ações é o princípio racional da alma, que é sábio, auxiliado pelo princípio colérico. Tais princípios estão em

consonância devido à Música e à Ginástica. Aquela opera com discursos e com a ciência, e esta com harmonia e ritmo. Estes princípios, uma vez educados, comandarão a parte irracional ou concupiscente da alma, que por sua vez é a maior, a fim de não a deixar dominar.

Estas partes, a racional que delibera e a colérica que combate, protegerão não só a alma, mas também o corpo, contra os inimigos que não são da cidade. Logo, sábio é aquele que tem ciência daquilo que é útil a cada parte e ao conjunto dos princípios da alma. Quanto ao corajoso, é aquele que permite que sua parte irracional esteja sob o jugo da racionalidade, que possui as três partes da alma em harmonia, quando é de comum acordo entre as três o fato de que é a razão quem comanda. Sócrates e Glauco afirmam terem chegado, portanto, ao conceito de justiça. Além disso, afirmar que sapateiro só deve fabricar sapatos, bem como quaisquer outros artesãos devem se voltar apenas para seus ofícios, nada mais é do que uma imagem da justiça, ou seja, exemplos concretos dos quais Sócrates lança mão para desvelar o que é a justiça.

Resta agora conceituar a injustiça. Esta nada mais é do que o conflito entre os princípios da alma, a insubordinação da cólera e da irracionalidade à razão e a intromissão no exercício de funções alheias. Isso resultaria no surgimento dos vícios, como a intemperança, a covardia, a ignorância, além da própria injustiça. Sócrates afirma, ainda, que a justiça e a injustiça estão para a alma da mesma forma que a saúde e a doença estão para o corpo. O corpo é saudável quando as partes estão em acordo, caso contrário será doente. O mesmo ocorre com a justiça e a injustiça, que estão relacionadas com a harmonia entre as partes da alma. Ele toma a virtude como uma forma de saúde e o vício como uma doença.

E para concluir, eis a questão: o que gera mais vantagem? Ser justo, bem como não se importar se os outros têm ou não conhecimento de suas ações belas, ou ser injusto, ainda que não seja punido ou não melhore com o castigo? Ambos afirmam ser a justiça a mais vantajosa, uma vez que o vício, seja ele qual for, arruína a cidade e o indivíduo, conforme já concluíram anteriormente.

Existem diversos vícios e “[...] quantas formas distintas houver de governo, tantas haverá de alma”. (445 c) Cinco são as de governo e cinco as de alma. A forma de governo descrita ao longo de todo este Livro pode ter duas designações: monarquia, quando a cidade é governada por um só homem, ou aristocracia, quando por diferentes homens. São consideradas uma só forma de governo pelo fato de os

governantes, independentemente de ser uma ou outra, não interferirem nas leis da cidade, o que só ocorrerá se tiverem recebido a educação adequada aqui exposta.

Neste Livro pudemos observar não só questões referentes à alma e aos seus princípios, mas também o êxito na definição de justiça e na fundação da cidade ideal. A formação desta cidade dá ensejo ao Livro V, que por sua vez continuará tratando acerca da educação, mas também do reconhecimento do filósofo como sendo o mais adequado para governar a cidade. Além disso, introduzirá os conceitos de Bem, visível e inteligível, tratados mais à frente.

8 LIVRO V: A terceira grande onda: o Rei-filósofo

No Livro V Sócrates afirma que serão bons e belos o indivíduo e a cidade que tiverem as características supracitadas no Livro IV, além de afirmar que as cidades podem ser ruins de quatro formas diferentes. Encontrava-se prestes a elencá-las quando Polemarco e Adimanto o interromperam, cobrando-lhe uma explicação detalhada acerca da comunidade das mulheres e dos filhos, e esta explicação se faz importante antes mesmo de dar continuidade à explanação das outras formas de governo.

Sócrates concorda em fazê-lo, mas teme tal intento, tamanho o trabalho em dissecar tal comunidade que se encontra sob responsabilidade dos guardas. Terá de pensar, também, a respeito de como se dá o processo de educação destes desde o nascimento. Demonstra, portanto, incredulidade quanto à própria exposição. Espera que Adrastéia o perdoe caso não obtenha êxito no que se refere à legislação, ao belo, ao bom e ao justo. Deu início então: o ofício de guarda é a forma mais eficaz de obter a posse e ter ao alcance as mulheres e os filhos. Mas, e quanto à educação das mulheres? Elas devem exercer as mesmas tarefas dos homens, no entanto, de forma mais leve. Não devem ficar restritas às responsabilidades domésticas ou à procriação e educação da prole.

Aqui Sócrates, comparando homens e mulheres a dois animais distintos, afirma que só poderiam exercer tarefas iguais caso fossem alimentados e criados da mesma forma, logo, deveriam receber, também, a mesma educação. Viu-se anteriormente, no Livro III, que os homens aprenderam as artes da Música, da Ginástica e da guerra, e caso os dois “animais” exercessem as mesmas tarefas, tais artes também se estenderiam às mulheres, o que não é de costume, além da nudez que teriam de compartilhar durante os exercícios nos estádios, situação impensável até o momento. A isso seriam somados o domínio sobre as armas e a aprendizagem da equitação. Mas por agora Sócrates opta por deixar em suspenso a situação da mulher, “[...] se pode ou não a natureza feminina associar-se ao homem em todas as atividades, ou se apenas é capaz de desempenhar-se bem de algumas e não de outras [...]”. (452 e – 453 a)

Questiona, não obstante, a quem se atribui a atividade militar. Mas se retornarmos às condições basilares que fundaram a cidade ideal, observaremos que “[...] cada pessoa só deveria dedicar-se à atividade mais condizente com sua própria

natureza” (453 b), sendo assim, a mulher, enquanto um animal em diversos aspectos diferente do homem, deve possuir atribuições diferentes.

Isso tudo é o que faz com que Sócrates se sinta reticente em discursar sobre a posse e a educação das mulheres e dos filhos. Afinal, qual das duas opções prevalece? Naturezas diferentes com ocupações diferentes, ou naturezas iguais com ocupações iguais, no entanto as leves para as mulheres e as pesadas para os homens? Podemos perceber, também, que até o momento o conceito de natureza não fora discutido, ou seja, quando falamos em natureza, a que estamos nos referindo? A aptidões ou diferenças biológicas?

A mulher é mais fraca do que o homem, não obstante, as aptidões independem do sexo, pois homens e mulheres³⁷ podem exercer quaisquer funções se levadas em consideração as aptidões naturais. Logo, algumas mulheres possuem natureza voltada para a Medicina, para a Música, para a Ginástica ou para a filosofia, já outras não. Da mesma forma haverá aquelas voltadas para a função de guarda, ainda que mais fracas do que os homens:

Sendo assim, essas são as mulheres que devemos escolher para coabitar com os homens e exercer juntamente com eles as funções de guarda, visto serem capazes e de natureza igual a deles. (456 a-b)

Isto ratifica a premissa de que os que possuem naturezas iguais devem possuir as mesmas ocupações, sejam homens ou mulheres. Desta forma, a Música e a Ginástica não deveriam ser restritas ao sexo masculino. Expliquemos isso: os guardas de ambos os sexos possuem a mesma natureza, logo, a educação seria a mesma, ou seja, aquela da cidade fundada por Sócrates, que se deu por meio da Música e da Ginástica.

Conclui-se, portanto, que por menos habitual que seja, as mulheres com a natureza voltada para a função de guarda terão de despir-se nos exercícios, participar das guerras e proteger a cidade. “A única diferença é que as mulheres receberão tarefas mais leves do que os homens, por serem do sexo fraco”. (457 a-b) Finda aqui,

³⁷ “[...] Platão, pela primeira vez na história, deu destaque social e político à mulher [...]”. PAVIANI, Jayme. *Platão & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 25.

“A *República* traz uma passagem paradigmática, na qual Platão reivindica às mulheres seu direito de participação na *polis*, não restringindo a vida delas somente ao espaço doméstico (*oikós*), como era o hábito da cultura grega da época”. TEIXEIRA, op. cit., p. 123. O autor aqui faz referência ao passo 455d-456a de *A República*.

então, a primeira onda, aquela referente à lei das mulheres, ou seja, que afirma poderem desempenhar de forma proveitosa a função de guarda quando for o caso de possuírem uma natureza voltada para tal ocupação. Desta onda conseguiram escapar, mas outras duas estão por vir.

A segunda onda dispõe o seguinte:

Que as mulheres devem pertencer em comum a todos os homens, sem que nenhuma venha a formar com ninguém um casal particular. Os filhos, também, serão comuns, e nem o pai conhecerá o filho, nem o filho, seu pai. (457 b)

Sócrates acredita que esta onda seja vantajosa para as mulheres e seus filhos, contudo, poderá encontrar resistência ao pô-la em prática. Tenta mostrar então que sua ideia é benéfica para a cidade e para os guardas. Começará discorrendo acerca dos dirigentes. Se estes forem dignos, seus guardas de bom grado o obedecerão e, por sua vez, os dirigentes darão ordens conforme a lei.

Os dirigentes, além disso, escolherão homens e mulheres da mesma forma, ambos são semelhantes, por isso, todos terão de dividir seu teto, já que nenhum deles possui propriedade. “[...] se misturarão no ginásio e nos outros locais de instrução, levados à união dos corpos, segundo penso, por uma necessidade natural”. (458 d) Não obstante, a união dos casais não será permitida pelos deuses ao acaso, outrossim, também não será pelos dirigentes. Serão sagrados os casamentos vantajosos para a cidade, ou seja, nesta união deverão “acasalar” e procriar os melhores e mais aptos, caso contrário a descendência estará ameaçada:

De acordo com os princípios estabelecidos, continuei, será preciso que os melhores homens se unam o maior número de vezes possível às melhores mulheres, e os indivíduos inferiores de um e de outro sexo só muito raramente o façam, devendo ser criados os filhos nascidos da união daqueles, porém não os destes últimos, se quisermos que o rebanho se mantenha sempre em excelentes condições. (459 d-e)

Para isso, os governantes precisam lançar mão de remédios tais como a mentira, a fim de manter a cidade em ordem e os governados menos favorecidos sob controle, pois caso estes descobrissem que seus casamentos e procriações estavam

sendo evitados, poderia haver revoltas. Portanto, quanto às mentiras, Sócrates reforça ainda:

A meu ver, precisamos também inventar alguma modalidade engenhosa de loteria, para que os cidadãos inferiores atribuam ao capricho da sorte a responsabilidade de cada casamento, não ao arbítrio dos dirigentes da cidade. (460 a)

Tudo o que se refere a casamento, portanto, estará sob o controle dos dirigentes, como por exemplo as festas, sacrifícios, hinos de poetas, assim como a quantidade de casamentos, já que estes devem ocorrer de acordo com as perdas causadas por guerras e doenças, pois o número de habitantes deve ser mantido, a cidade não deve inchar nem encolher. Além disso, quanto mais o homem se destacar na guerra, mais favorecimentos receberá, como por exemplo casamentos e, conseqüentemente, filhos. As mulheres, portanto, assumem uma posição de prêmio para aqueles tidos como os melhores. Seus filhos ao nascerem serão postos sob os cuidados de organizações criadas para tal fim. Lá, os funcionários selecionarão da seguinte forma: os de boa ascendência serão levados para longe da cidade e bem cuidados, já os de ascendência inferior ou quaisquer outros com problemas de saúde serão ocultados e esquecidos. “Assim conservaremos limpa, observou, a geração dos guardas”. (460 c)

Embora as amas cuidem das crianças, inclusive da alimentação, as mães os amamentarão por um determinado período caso possuam leite em fartura, no entanto, as identidades de seus filhos não lhes serão reveladas. Glauco afirma ser fácil a maternidade dessa forma, mas aqui a vontade da mulher não é levada em consideração, e o que parece um facilitador, para ela pode ser um martírio, a começar por não poder identificar seus próprios filhos.

Além disso, as mulheres só servem para conceber dos vinte aos quarenta anos, já os homens, dos vinte e cinco aos cinquenta e cinco anos. Estas são as fases em que se encontram no vigor da idade. A procriação fora destas idades gera “[...] filho que é produto das trevas e do mais censurável desregramento”. (461 b) Tratando-se, portanto, de uma iniciativa transgressora e condenável. É condenável, também, gerar filhos, mesmo estando no vigor da idade, sem que tenha havido uma união com consentimento do dirigente. Neste caso, o fruto desta relação será um bastardo aos olhos da cidade.

Aqueles que tenham passado da idade de procriar, segundo Sócrates, poderão ter sob seu próprio encargo a escolha de uma mulher, exceto sua mãe, suas filhas, netas, ou seja, ascendentes ou descendentes; e o mesmo vale para as mulheres com relação aos homens. E caso venham a gerar filhos, a comunidade não os alimentará. A partir disso, Glauco indaga: se os pais não podem identificar os filhos, então como evitarão este relacionamento, seja em linha ascendente ou descendente? Sócrates afirma que não conhecerão, mas terá uma forma de evitá-lo. Eis a solução:

[...] todas as crianças do sexo masculino que nascerem no décimo ou no sétimo mês, a contar do dia em que a determinado cidadão foi permitido procriar, serão considerados por este como filhos, como serão filhas as do sexo feminino, dando-lhes todos o nome de pai. Os filhos destes serão seus netos, os quais, por sua vez, chamarão sua mulher de avó e denominarão irmãos e irmãs todas as crianças nascidas no tempo em que o pai e a mãe procriavam. Entre todos esses, como dizia, terá de haver abstenção. Quanto à união entre irmãos, será permitida por lei, sempre que a sorte o decidir e o confirmar a Pítia. (461 d-e)

Tal relação entre guardas, mulheres e crianças³⁸, portanto, é a que gera melhor organização na cidade e está em conformidade com a constituição. Desta forma a cidade se afasta do mal e se aproxima do bem, pois o bem é coeso e uno, já o mal é desagregador, e a cidade organizada de forma ideal é aquela onde todos estão em comunhão, onde um não se sobrepõe ao outro.

Retomam em seguida, à análise da cidade, refletirão agora se as ideias da segunda onda a ela se aplicam. Na cidade Socrática, os guardas têm por todos igual consideração, todos são tratados como irmãos, pais, filhos, com alguma espécie de ascendência ou descendência. Aos cidadãos não são atribuídos apenas os graus de parentesco, mas exige-se deles, também, uma conduta de acordo com tal parentesco. Como por exemplo: aos pais deve-se obediência. Esta cidade está em comunhão não só quanto aos aspectos de parentesco, mas também quanto às coisas boas e más, os prazeres e as dores, isso gera organização na cidade.

³⁸ “[...] Platão apregoa que o Estado, e não a família, deve incumbir-se da educação das crianças. A educação é por demais importante para deixá-la sob a responsabilidade da família. Propõe, portanto, estabelecer uma forma de comunismo em que são eliminadas a propriedade e a família, a fim de se evitar a cobiça e os interesses decorrentes dos laços afetivos, além da degenerescência das ligações inadequadas. [...] Nesse sentido, a classe constituída pelos guardiães terá tudo em comum. É significativo que a comunidade de bens, de mulheres e de filhos não seja extensiva à massa da população trabalhadora, mas somente à classe dos guardiães, que estão à disposição e inteiramente dedicados ao serviço do Estado”. TEIXEIRA, op. cit., p. 122.

Quanto aos guardas, não há nada que seja deles, pois não possuem casa, terras ou propriedades. Recebem dos cidadãos apenas o que é necessário para alimentação. Seu papel é preservar a unidade da cidade e compartilhar as alegrias e as dores. Este modo de vida afasta discórdia e brigas entre eles já que tudo é de todos. Protegem uns aos outros e os mais velhos dirigem os jovens e os castigam quando necessário.

Os guardas são mais felizes do que os vencedores olímpicos, pois a vitória daqueles é mais bela e o tratamento pelo público é mais intenso. Seu prêmio por salvar a cidade é o alimento, bem como o direito a um sepultamento digno. O objetivo era a felicidade da cidade, e não a de uma classe específica. Esta é a melhor vida que um guarda pode querer, e as mulheres também estão aptas a fazer parte desta classe.

Mas como se dá esta comunidade entre os homens? Será que da mesma forma que ocorre entre os animais? Em caso de guerra os homens se unem e são acompanhados pelos filhos mais velhos para que aprendam esta arte e ajudem no que for preciso, tal como ocorre em outros ofícios, onde os pais orientam os filhos e estes os auxiliam. O perigo está no fato de que quando o pai é derrotado na guerra, o filho também o é, e a perda de jovens põe a cidade em apuros. Mas ainda assim faz-se necessário que passem por tais riscos, pois tal experiência é enriquecedora.

Quanto aos meninos, também devem acompanhar seus pais nas guerras menos conflituosas a fim de se acostumarem com tais eventos. Ocorre que os pais sabem distinguir o perigo entre uma expedição e outra, o que é importante, pois seus filhos, os mais jovens, devem participar, mas também estar em segurança. Deverão, contudo, aprender a montar devido à necessidade de uma rápida retirada.

Caso um dos guardas abandone a guerra ou suas armas, deverá exercer outra função de nível inferior, tal como a de lavrador. Outrossim, a mesma consideração deve-se ter com aquele que se fizer prisioneiro do inimigo, ou seja, deve-se dá-lo por esquecido. Em contrapartida, aqueles que se destacarem em combate devido a atos de bravura devem ser homenageados, além de receber cumprimentos e beijos:

[...] enquanto durasse a campanha, ninguém teria o direito de recusar-lhe beijos, assim, no caso de estar apaixonado algum dos guerreiros, ou fosse rapaz ou rapariga o objeto de sua predileção, com maior ardor se disporia a conquistar o prêmio. (468 c)

E ainda, os de maior bravura casarão mais vezes do que quaisquer outros a fim de gerarem cada vez mais filhos. Na sequência, Sócrates apoia Homero na forma como este defende as honrarias e homenagens feitas ao guerreiro bravo. Os que na guerra sucumbem após lutar bravamente pertencem à raça de ouro, remetendo-nos novamente a Hesíodo. Quanto aos inimigos helenos, não devem ser escravizados, como também deve-se tentar evitar que os bárbaros também os escravizem. Desta forma, os helenos, em vez de escravizados, serão aconselhados, e isto fará com que unam forças contra os bárbaros.

Condenável é, também, saquear cadáveres de combates, com a exceção de armas, além de não os sepultar. Com relação aos inimigos helenos, seu território não deve ser destruído, nem as casas postas em chama, apenas a safra do ano deve ser saqueada, pois trata-se aqui de uma sedição, e não de uma guerra. Guerra se dá quando é heleno contra bárbaro ou vice-versa, e sedição quando é heleno contra heleno. Neste caso existe apenas uma divisão da Hélade, e não a presença de inimigos naturais, como ocorre na guerra. As desavenças entre helenos são temporárias e passíveis de reconciliação. A cidade que Sócrates deseja fundar faz parte da Hélade, e seus cidadãos helenos deverão viver em harmonia. Suas desavenças nada mais são do que conflitos temporários entre parentes.

Mas enfim, é possível uma constituição que, ainda por cima, seja exequível, que abarque todas as considerações feitas por Sócrates, inclusive no que concerne às duas ondas? Certamente tudo isso geraria vantagens à cidade, mas como pô-las em prática? Seus interlocutores não se satisfazem até que Sócrates desvende a maneira de executar esta forma de governo.

Sócrates inicia esta resposta lembrando o objetivo inicial de todo o seu discurso, aquele que os levou onde estão agora: investigar a justiça e a injustiça. Aparentemente, isso nada tem a ver com a questão discutida no momento, mas vejamos: descobrindo o que é a justiça, espera-se que o homem justo reproduza condutas mais justas do que quaisquer outros homens. No entanto, não se sabe se existe um homem que seja mais justo ou mais injusto dentre todos os outros homens que existem. O mesmo se dá com um pintor que, ao criar um homem belo também possui dificuldade em provar sua existência.

Sócrates compara os dois exemplos acima com a dificuldade que encontra em demonstrar a exequibilidade da constituição da cidade ideal, pois esta deve passar

do discurso para a prática, embora “[...] a execução se aproxime menos da verdade do que a palavra [...]”. (473 a) Logo, por este motivo, é natural que nem tudo o que fora dito possa ser cumprido. Para que este desafio seja superado, Sócrates precisa pontuar o que não está de acordo com seu discurso na cidade, e ainda, fazer uma, mas não pequena, modificação.

Chegamos, então, à terceira e maior onda. Cabe aqui transcrevermos toda a passagem que a esclarece pelo fato de ser esta extremamente cara ao nosso objeto de estudo, uma vez que demonstra estarem agregados o poder político e a filosofia, a luz do sol como símbolo imagético e a menção ao senso comum. Eis a terceira e maior onda:

A não ser, prossegui, que os filósofos cheguem a reinar nas cidades ou que os denominados reis e potentados se ponham a filosofar seriamente e em profundidade, vindo a unir-se, por conseguinte, o poder político e a Filosofia, e que sejam afastados à força os indivíduos que se dedicam em separado a cada uma dessas atividades, não poderão cessar, meu caro Glauco, os males das cidades, nem, ainda, segundo penso, os do gênero humano. Antes disso, não se concretizará no mínimo nem verá a luz do sol a constituição cujo traçado acabamos de esboçar. Era isso o que há muito eu receava declarar, por ver como destoa da opinião comum [...]. (473 c-e)

Mas Sócrates deve ter cuidado para que sua fala não seja motivo de zombaria e ele não venha a se tornar desacreditado ao afirmar que são os filósofos que devem dirigir a cidade, ou seja, que existem aqueles que devem governar e aqueles a quem cabe apenas a obediência. Mas como fazer com que os cidadãos compreendam e concordem com o fato de que são os filósofos os mais capazes de governar e como pôr em prática a constituição por Sócrates e Glauco elaborada?

Para responder isso ele compara o filósofo ao amante de jovens, aos apreciadores de vinho e aos ambiciosos. Todos estes amam seu objeto de desejo não em partes, mas como um todo, e o mesmo ocorre com os filósofos. Os amantes amam todos os jovens na flor da idade, aos amantes de vinho nenhuma degustação lhes escapa e os ambiciosos, quando não podem comandar exércitos, se satisfazem, ainda que com poucos homens, desde que possam comandá-los. Quanto aos filósofos, são amantes da sabedoria, mas dela como um todo, não se contentam com partes. Não obstante, não devemos confundir filósofos, amantes da verdade, com amadores de

espetáculos, amadores de audições ou de outras artes quaisquer, pois estes apenas aparentam ser filósofos.

Belo e feio, justo e injusto, bom e mau, aos pares estão em dois, mas cada um é um. Nenhum deles aparece sozinho, está sempre relacionado a alguma outra coisa, dando a aparência de multiplicidade, mas a verdade é uma só. Partindo-se desse princípio, de um lado encontram-se os amadores de espetáculos, de audições e outras artes, e de outro os filósofos propriamente ditos. Os primeiros veem apenas o múltiplo, diversas facetas do belo, por exemplo. Já os segundos conseguem contemplar o belo em si, mas deste grupo são poucos os que fazem parte: “Por tudo isso, não estaremos certos em dar o nome de conhecimento ao pensamento do indivíduo que conhece, e o de opinião ao que simplesmente conjectura?”. (476 d) Mas como podemos compartilhar a verdade com aquele que apenas conjectura? A ele seria argumentado que quem conhece, conhece alguma coisa que existe, pois se não existisse não poderia ser conhecido. “Mas se houver uma coisa que seja de tal maneira, que existe e não existe, não ficaria em posição intermediária entre o Ser absoluto e o Não-ser absoluto?”. (477 a)³⁹

Logo, tal coisa intermediária seria a opinião, já que o conhecimento, ou ciência, corresponde ao Ser e a ignorância ao Não-ser.⁴⁰ O Ser, o devir e o Não-ser absoluto estão diretamente relacionados às faculdades, como por exemplo a visão e a audição. O conhecimento, por exemplo, ou ciência, é a mais importante dentre todas as faculdades. Não obstante, a opinião também é uma faculdade, mas ambos possuem objetos diferentes, que são o Ser absoluto e o devir, respectivamente

[...] a prova de que o conhecimento e a opinião são faculdades diferentes é uma evidência conclusiva para o fato de os objetos dos quais se ocupam serem necessariamente diferentes, também aqui, a partir da observação de que a mente, funcionando diretamente, sem o auxílio de qualquer órgão intermediário, contempla as noções que são aplicáveis a todas as coisas é que surge a conclusão de que o conhecimento não pode ser encontrado nas percepções, mas na reflexão sobre elas, uma vez que é somente através deste processo que é possível apreender realidade e significado.⁴¹

³⁹ PLATÃO. *República*. 13 ed. Trad. PEREIRA, Maria Helena da Rocha, 2012.

⁴⁰ Segundo Franco Ferrari, “[...] o conhecimento se dedica àquilo que é, enquanto a opinião àquilo que simultaneamente é e não é, no sentido de que o conhecimento tem por objeto o que é verdadeiro (ou seja, proposições verdadeiras), enquanto a opinião tem por objeto aquilo que é verdadeiro e não-verdadeiro”. ARAÚJO, op. cit., p. 21.

⁴¹ CHERNISS, H. F. A Economia Filosófica da Teoria das Idéias. In: *O que nos faz pensar*, nº 2. Rio de Janeiro: PUC, 1990, p. 114.

E ainda: “[...] és de parecer que a opinião é mais escura que o conhecimento e mais clara do que a ignorância” (478 c)⁴², sendo, então, um meio-termo entre o Ser absoluto e o Não-ser absoluto, uma “[...] faculdade equidistante do conhecimento e da ignorância”. (478 d) Mas afinal, o que é este ‘vir a ser’ que é objeto da opinião? Ainda resta descobrir.

E a resposta está no homem que não contempla o belo em si, por exemplo. Este não crê na ideia de um belo absoluto em si, mas sim na multiplicidade do belo: “[...] para esse amigo de espetáculos, o belo está sempre no plural, motivo por que não admite que lhe falem em unidade da beleza ou da justiça ou do que quer que seja”. (479 a) Esta posição intermediária na qual a maioria dos homens se fia, a opinião, é portadora de propriedades contrárias e simultâneas. Portanto, podemos distinguir, agora, os amigos da sabedoria, os *philosophos*, dos amigos da opinião, os *philodoxos*.⁴³

Neste Livro destacamos, portanto, a terceira onda como sendo a mais importante tendo em vista o teor do trabalho, que é mostrar todo o processo de educação até a formação do Rei-filósofo, ou seja, do dirigente ideal, acerca do qual trataremos a seguir.

⁴² PLATÃO, 2000, op. cit.

⁴³ Consideramos aqui, por exemplo, os sofistas como espécimes de *philodoxos*.

9 LIVRO VI: O DIRIGENTE IDEAL

O Livro VI, dando prosseguimento à matéria do Livro V, se inicia questionando quem é o mais apto para dirigir a cidade, se são os filósofos ou não: o “[...] filósofo é o indivíduo capaz de apreender o ser eternamente imutável, e os demais não, por se perderem os não filósofos na esfera do múltiplo e variável [...]”. (484 b) A partir disto, fica notório quem deve ser o governante, ou seja, o guardião que irá zelar pelas leis e instituições da cidade; será aquele que possuir o conhecimento da essência das coisas, a verdade ideal, que odeie a mentira e ame a verdade:

Ora, poderá encontrar-se algo de mais relacionado com a sabedoria do que a verdade?

É possível que uma mesma criatura seja ao mesmo tempo amiga da sabedoria e da mentira? (485 c-d)⁴⁴

O verdadeiro filósofo se ocupa com os prazeres da alma, não com os do corpo, além de não ser covarde a ponto de atribuir à vida grande importância e ter temor diante da morte. Para o filósofo exercer sua ocupação, sua natureza deve ser detentora de determinadas qualidades, qualidades estas que devem estar presentes em sua alma desde a mais tenra idade. Deverá ser justa, cordata, aprender facilmente, possuir boa memória para reter o que aprendeu, ser temperante, corajosa, amável e amiga da verdade. Estas são as qualidades de uma alma filosófica “[...] desejosa de atingir o pleno e perfeito conhecimento do ser”. (486 e)⁴⁵ Serão estes, portanto, após determinada idade e educação, os melhores guardiões da cidade.

Em seguida, Adimanto interrompe o diálogo entre Sócrates e Glauco e expõe o seguinte: aqueles que cultivam a filosofia ao longo da vida, não apenas na mocidade, tornam-se maçantes, inúteis para a cidade e pode-se dizer, inclusive, perversos. Sócrates concorda com Adimanto. No entanto, neste caso, como caberá ainda alguém afirmar que os filósofos seriam os melhores guardiões se ambos acabaram de concordar com a inutilidade política destes? A resposta para esta questão se dará por meio de imagens, que mostrarão tratar-se justamente do contrário, ou seja, inútil não é o filósofo, mas sim o povo.

⁴⁴ PLATÃO. 2012, op. cit.

⁴⁵ PLATÃO. 2000, op. cit.

Eis a imagem:

Imagina, portanto, que a cena se passa numa esquadra, ou apenas num navio [...] Os marinheiros disputam entre si a direção do barco, cada qual julgando-se o único capaz de governá-lo, muito embora nunca nenhum tivesse aprendido a arte de navegação nem pudesse apontar o professor que lha ensinara ou o tempo em que aprendera, além de declararem todos, de plano, que ninguém precisa aprender semelhante arte [...] A toda hora assediam o comandante, insistindo com ele e fazendo tudo para que lhes entregue o leme; [...] Quanto ao nobre comandante, inutilizam-no com mandrágora ou bebidas ou qualquer outro expediente, e, apossando-se do barco, fazem mão baixa em tudo o que nele encontram, e, bebendo e comendo à tripa forra, navegam como é de esperar de marinheiros desse estofa. Afora isso, distinguem com o nome de pilotos, marinheiros e conhecedores da arte de navegar todos os comparsas que podem ajudá-los a alcançar a direção [...] Não têm a mínima noção de que para ser piloto de verdade é preciso estudar [...] tudo quanto cai no âmbito de sua arte, se quiser, de fato, comandar o navio. (488 a-e)

Os subordinados não enxergam, portanto, que um bom governo, ou seja, a arte de navegar, é a junção da técnica com a prática, e tal cegueira dos marinheiros faz com que o comandante seja adjetivado por inútil e não tenha prestígio. Tal imagem representa a relação entre a cidade e o filósofo, ou seja, os marinheiros e o comandante: “[...] os filósofos de valor são de todo em todo inúteis para as multidões”. (489 b)

Não cabe ao filósofo, entretanto, implorar por reconhecimento ou pelo governo da cidade. Todo o acima exposto nos permite compreender o porquê de o filósofo ser tomado por inútil, no entanto, sabemos que se trata de um indivíduo belo, nobre por natureza, perseguidor da verdade e do ser, afastado dos vícios e próximo da justiça, da ciência e do conhecimento.

As qualidades da alma de um filósofo já foram anteriormente elencadas, no entanto, existem aqueles que são considerados inúteis e passíveis de vícios pelo fato de não possuírem uma natureza verdadeiramente filosófica. Mas por que há tantos corruptos e poucos filósofos? As qualidades encontradas na natureza do verdadeiro filósofo podem ser corrompidas por vícios tais como a riqueza e a força física, por exemplo: “[...] podemos afirmar que com uma educação viciosa as almas mais bem dotadas se tornam particularmente ruins”. (491 d-e)

Logo, se for convenientemente educada a natureza que atribuímos ao filósofo, segundo penso, com o crescimento virá a adquirir todas as virtudes; porém, no caso de ser semeada e plantada em terreno impróprio, será fatal, do mesmo modo, que sua educação redunde no contrário disso [...]. (491 e – 492 a)

A corrupção, portanto, vem da má educação, ou melhor, da educação viciosa, e não de sofistas, como muitos pensam, pois estes não passam de figuras indignas de menção. O maior sofista será aquele que considerar os sofistas, corruptores particulares, como responsáveis por uma educação viciosa. O sofista particular não consegue competir com o mau educador, que lança mão de métodos escusos quando não conseguem convencer pela palavra, tais como confisco de bens e pena de morte.

Os sofistas, mercenários particulares, “[...] outra coisa não ensinam senão a doutrina defendida pela maioria em suas assembleias e a que dão o nome de sabedoria” (493 a), não conseguem ver além da superficialidade as noções de belo, feio, bom, mau, justo ou injusto, por exemplo. Sócrates traz para o diálogo, portanto, duas espécies diferentes de sofistas: os corruptores particulares e os maus educadores, sendo os últimos os mais nocivos para a cidade.

Raros são aqueles de natureza filosófica, e ainda, os que dentre estes não se desviam de sua vocação conforme anteriormente mencionado. Os que indevidamente se aproximam da filosofia, e dela recebem educação, produzirão apenas sofismas. Já os que não se corromperam e defendem a justiça, apesar de correrem risco em meio à multidão, precisam encontrar a cidade ideal a fim de beneficiar e salvar seus concidadãos, o que lhes geraria também maior reconhecimento.

De acordo com Michael Erler, sofistas como Górgias, Protágoras, Antífon ou Pródico eram intelectuais respeitados e bem-vistos em Atenas. Inclusive ajudavam a resolver celeumas cotidianos. Propagavam e cobravam seu ensino no âmbito da retórica, da política e da ética.

Também, segundo o autor,

De modo algum Platão rejeita radicalmente os sofistas e suas teses – com exceção de radicais como Cálicles ou Trasímaco. [...] De modo geral, Platão critica nos sofistas a comercialização da transmissão do saber [...] a instrumentalização da linguagem, a relativização dos valores [...].⁴⁶

⁴⁶ ERLER, Michael. *Platão*. São Paulo: UnB, 2013, p. 98-99.

Em contrapartida, Evilázio Teixeira dispõe acerca dos sofistas:

A partir da crítica de Platão aos sofistas, que possíveis aplicações poderíamos fazer à educação? Há uma grande diferença entre instrução e formação, assim como entre professor e educador. A instrução tem que ver com a erudição, ao passo que a formação diz respeito à sabedoria. Podemos ser eruditos, sem ser sábios. Platão está preocupado com uma educação, não somente como erudição, transmissão de conhecimentos, mas, sobretudo, com uma educação como condição e possibilidade privilegiada de formação do homem integral. O sofista não é um educador, e, sim, professor. [...] Ensina uma técnica retórica aos jovens [...] baseada em opiniões, mas não em conhecimento.⁴⁷

Podemos constatar, a partir da citação acima, que o autor possui uma interpretação mais rigorosa de Platão com relação aos sofistas. Há constantemente, portanto, uma comparação entre a *téchnê* retórica dos sofistas e a formação dos filósofos.

A filosofia e a política devem estar entrelaçadas, daí o filósofo ser o melhor governante para a cidade. No entanto, Sócrates, ao ser questionado por Adimanto quanto à melhor forma de governo a seu ver, dá como resposta que nenhuma convém à natureza do filósofo, embora deva existir alguma forma de poder que preserve as leis e a constituição. Mas como a cidade deve tratar a filosofia de modo a não cair em declínio? Os estudos filosóficos têm início na infância, passam pela adolescência, mas mormente são interrompidos quando é chegado o momento mais difícil: a Dialética, tornando a Filosofia dali por diante uma atividade secundária e dispensável. Mas para que isso não ocorra,

A meninos e rapazes devem ser ministradas noções gerais e de Filosofia adequadas à idade, com especial cuidado do corpo nessa fase de crescimento e transição para a virilidade, o que é a única maneira de ganhar para a Filosofia auxiliares eficientes. Ao atingirem a idade em que a alma começa a aperfeiçoar-se, devem ser incrementados os exercícios que lhes convêm; ao declinar o vigor físico e serem dispensados das obrigações civis ou militares, permite-se-lhes imitar os animais sagrados e pastar livremente e, a não ser em atividades secundárias, com mais nada se ocuparem além da Filosofia, se quisermos que vivam felizes [...]. (498 b-c)

⁴⁷ TEIXEIRA, op. cit., p. 104.

Todo este processo, no entanto, é pouco crível à multidão, tendo em vista que um homem perfeito, virtuoso nos atos e palavras frente ao governo de uma cidade nunca fora visto. O povo se acostumara com disputas retóricas proferidas por aqueles que visavam apenas a vitória nos debates, e não com as palavras daqueles que buscam a verdade por meio do amor ao conhecimento. É por tudo isto que se faz tão necessário que a cidade, o governo ou até mesmo o particular, estejam sob o governo do Rei-filósofo, o eleito entre os guardiões.⁴⁸

Muitos podem ter natureza filosófica, no entanto, nada impede de se perderem ao longo do caminho. Mas “[...] um, ao menos, que chegue a salvar-se, e encontre uma cidade obediente, é quanto basta para pôr em prática o que hoje parece impossível de ser feito”. (502 b) Logo, tudo o que ambos abordaram com relação ao estabelecimento de leis e a obediência dos cidadãos neste modelo de cidade trata-se de um plano difícil de executar, contudo, possível.

Resta analisar agora como os conhecimentos e atividades atuam na natureza do filósofo e com que idade devem começar a se dedicar a este processo de formação para que sejam guardas perfeitos. Dos inúmeros guardas existentes, pouquíssimos chegam à perfeição, pois muitas das vezes as qualidades de filósofo, ainda que presentes na natureza destes indivíduos, acabam por se desviar desta educação mais completa. Serão, não obstante, postos à prova, será preciso “[...] exercitá-los em toda a espécie de conhecimentos, para ver se são capazes de apreender as disciplinas mais altas ou se desanimarão [...]”. (503 e – 504 a) Mas quais serão estas disciplinas? Deve-se começar pela Ginástica, pois este é o primeiro passo para se alcançar a ideia do Bem, ou seja, do mais elevado conhecimento. Mas como Sócrates não se sente apto a tratar, ainda, do Bem, opta por iniciar pelo filho do Bem.

Mas antes relembrou o que segue: a existência de coisas belas, boas, do belo em si, do bom em si, o múltiplo e a ideia do particular. A partir disso concluiu que as coisas múltiplas “[...] são visíveis, mas não inteligíveis, ao passo que as ideias são inteligíveis, mas não visíveis”. (507 b)⁴⁹ O visível é percebido por meio da vista, pois os objetos de percepção são percebidos pelos sentidos. No entanto, a faculdade da visão se destaca dos outros sentidos pela necessidade de um terceiro elemento: a

⁴⁸ “Guardião é, geralmente, empregado como sinônimo de guerreiro e de soldado. Mas possui também um sentido mais amplo: o filósofo, recrutado entre os guerreiros, é também um guardião da Cidade, pois vela pela sua ordem e pelo seu bem”. PIETTRE, op. cit., p. 63.

⁴⁹ PLATÃO. 2012, op. cit.

luz, pois só desta forma o objeto visível poderá ser visto. E o responsável por emanar esta luz é o Sol, o filho do Bem, gerado por ele como sua própria imagem.

Os olhos só veem com clareza quando se voltam para objetos iluminados pelo Sol, caso contrário, encontrarão apenas penumbra, e ainda, “[...] o que transmite a verdade aos objectos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder, é a ideia do bem”. (508 e) O mesmo ocorre com a alma, ou seja, quando se depara com um objeto iluminado pela verdade e pelo ser, se revela inteligente. Mas quando diante de escuridão e opinião, perde a inteligência. Do Bem vêm o conhecimento e a verdade, sendo aquele, contudo, mais belo do que estes. Sócrates se permite, também, fazer analogia entre a luz e a visão com o Sol, e o conhecimento e a verdade com o Bem, ainda que este esteja muito além de quaisquer um deles e para além de ser essência.

“[...] o sol [...] não somente empresta às coisas visíveis a faculdade de serem vistas, como também a geração, o crescimento e a alimentação, muito embora ele mesmo não seja geração” (509 b)⁵⁰, uma vez que a geração, a gênese é causada pelo Bem. O Bem, ainda que não seja essência, é quem proporciona aos objetos de conhecimento a faculdade de serem conhecidos, como também lhes proporciona o ser e a essência.

Por fim, Sócrates constata, junto a Glauco, estarem tratando de dois mundos: o visível e o inteligível, e em seguida expõe a imagem da linha dividida, a qual divide em seções de acordo com o nível de ascensão da alma. Logo, Platão criou a linha dividida, a qual veremos seguir, a fim de mostrar uma divisão entre duas estâncias que existem concomitantemente, mas que em algum ponto se tocam, se conectam, ao nosso ver. Isso por acreditarmos na existência de uma continuidade, ou seja, no fato de que, do visível ascende-se ao inteligível, embora aquele seja um produto deste.

⁵⁰ PLATÃO. 2000, op. cit.

9.1 A LINHA

Neste capítulo iremos trabalhar com uma série de excertos de comentadores, além de Figuras, a fim de tornar a compreensão mais fácil. Vejamos:

“[...] imagina uma linha cortada em duas partes desiguais, a qual dividirás, por tua vez, na mesma proporção: a do gênero visível e a do inteligível”. (509 d)

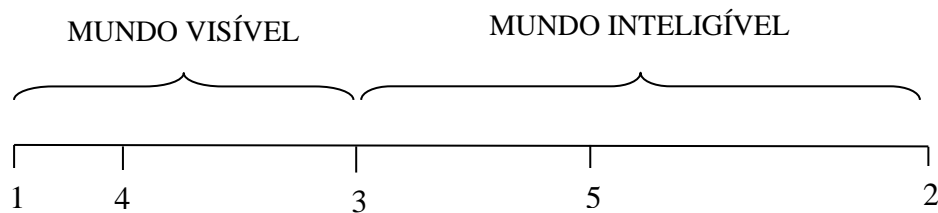


Figura III – Divisão entre os mundos visível e inteligível

A seção 1-4 corresponde às imagens, às sombras e aos simulacros formados na água, respectivamente. A seção seguinte, 4-3, corresponde aos animais, às plantas e aos objetos produzidos pelo homem.

“[...] o gênero visível se subdivide, ainda, de acordo com o critério da verdade e da inverdade e que o objeto da opinião está para o conhecimento na mesma relação em que está a imagem para o original?”. (510 a)

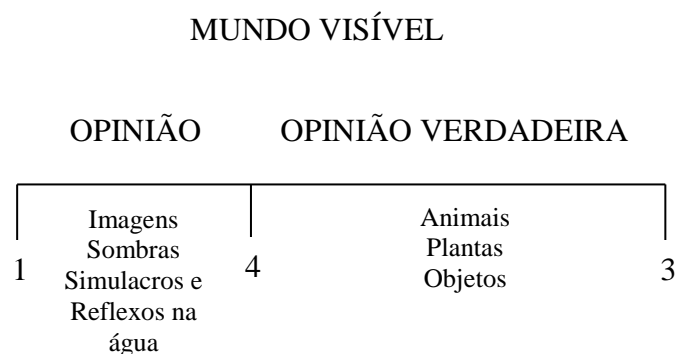


Figura IV – Divisão do mundo visível

A passagem acima afirma haver opinião e opinião verdadeira concomitantes em um mesmo mundo. O conteúdo da seção 1-4 é o simulacro do conteúdo da seção

4-3. Tais simulacros não são os entes em si, não refletem fielmente os entes, são meras distorções. Isto se dá devido ao fato de a luz da caverna ser a da fogueira, e não a do Sol, por exemplo, que proporcionaria a visão perfeita e nítida dos entes.

Em seguida, Sócrates divide o mundo inteligível:

[...] numa das subdivisões, a alma, empregando como imagem os objetos imitados da seção anterior, vê-se obrigada a instituir suas pesquisas a partir de hipóteses e sem prosseguir na direção do começo, mas na da conclusão; na outra porção, a alma também parte de hipóteses, para um princípio absoluto, e sem fazer uso de imagens, como no caso anterior, avança apenas com o auxílio de seus próprios conceitos. (510 b)

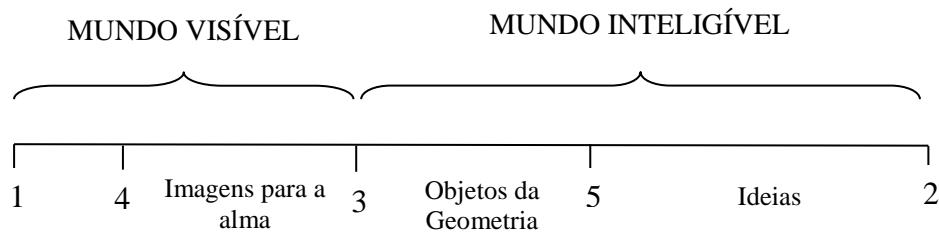


Figura V – Divisões do mundo inteligível

No inteligível, a alma pertencente à seção 3-5, usa como imagens os animais, as plantas, os entes da seção 4-3, pertencente ao visível. Tal seção passa a ser o objeto de estudo da alma através de hipóteses, buscando, assim, o caminho da verdade suprema, do conhecimento verdadeiro. Na seção posterior, 5-2, a alma não faz uso de imagens, e sim de conceitos, de Ideias, da Dialética e da Filosofia.

O objetivo do filósofo é alcançar aquilo que só o pensamento pode perceber, e isto é feito de forma gradativa, partindo de um princípio e ascendendo para a conclusão, como se fossem degraus que tivesse que percorrer em busca do conhecimento verdadeiro. As imagens, os entes, e todo o resto não são estudados fisicamente, mas sim 'metafisicamente', buscando a essência de cada coisa para compreender algo muito maior, mas não inatingível pelo verdadeiro filósofo.

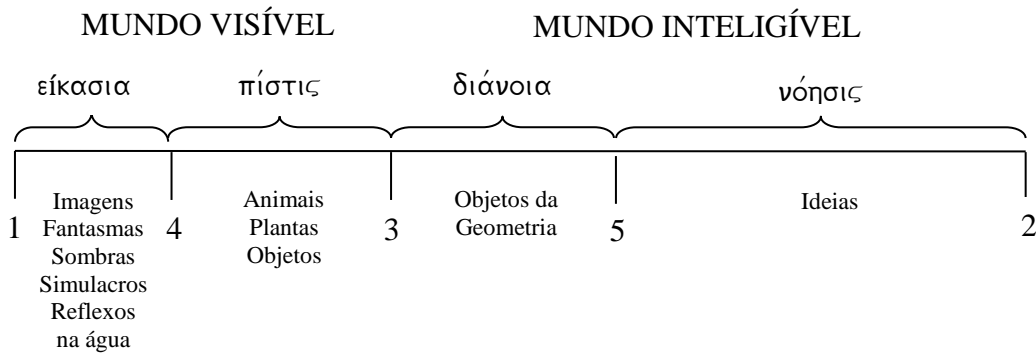


Figura VI – Divisão entre os mundos visível e inteligível⁵¹

Jean-François Mattéi recorre à leitura de Heidegger em *La doctrine de Platon sur la vérité, Questions II*, a fim de explicar os movimentos de subida e descida da caverna, dividindo-os em quatro graus:

Au premier degré des quatre séjours différents formant une double gradation, montante et descendante, nous dit Heidegger, les hommes demeurent dans la caverne, fascinés par les ombres sur lesquels ils spéculent, certains faisant des conjectures sur les ombres qui vont venir en se souvenant des ombres passées.⁵²

O mundo visível, com suas duas seções, não garante certezas, já que é portador da ignorância e da opinião verdadeira⁵³:

Pourtant, cette liberté de mouvements au milieu de la caverne n'est pas encore la pleine et véritable liberté; il faut encore effectuer la difficile montée, l'anabase, vers le monde supérieur.⁵⁴

⁵¹ “Divide-se uma linha em dois grandes e distintos segmentos, [...] esses dois segmentos são divididos, por sua vez, em dois outros segmentos menores e igualmente diferentes”. Platão acrescenta “segundo a mesma proporção”. Se $AB=1/3$ de AC , tem-se $AD=1/3$ de AB e $BE=1/3$ de BC , o que leva a $DB=BE$ ”. PIETTRE, op. cit., p. 35;105. Logo, podemos dividir a linha nas seguintes proporções: $AD=x$, $DB=2x$, $BE=2x$ e $EC=4x$. O segmento será tanto mais extenso quanto mais verdadeira e luminosa for a realidade apreendida e quanto mais claro e verdadeiro for o conhecimento.

⁵² MATTÉI, 2002, op. cit., p. 126.

⁵³ “[...] a divisão da linha em toda a longitude e as subdivisões dos dois segmentos em proporções iguais indicam que Platão quer estabelecer uma proporção exata entre os diversos segmentos. É claro que o seu verdadeiro sentido não se pode exprimir adequadamente por meio das longitudes geométricas, visto que para Platão não se trata da proporção quantitativa entre os objetos comparados, mas sim do grau relativo da sua realidade e da exatidão do conhecimento que deles temos”. JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 880.

⁵⁴ MATTÉI, 2002, op. cit., p. 126.

Na primeira seção do inteligível, da mesma forma que os matemáticos não se preocupam em comprovar o que já é óbvio para todos e seguem em busca de uma finalidade maior, assim os filósofos também o fazem. Os matemáticos fazem uso das figuras para pensarem algo para além delas, como por exemplo, com o que se parecem ou em seus possíveis desdobramentos. Já os filósofos fazem uso de imagens e hipóteses para que através de seus próprios conceitos e ideias cheguem à conclusão final: “Au troisième degré, le prisonnier, arraché à sa caverne, parvient enfin à l’air libre, en cet espace ouvert et clair où les choses apparaissent dans leurs contours précis et leurs limites naturelles”.⁵⁵

Na segunda seção do mundo inteligível o filósofo lança mão da racionalidade e da Dialética para chegar à verdade suprema:

[...] il évoque aussitôt le quatrième degré du retour dans la caverne. La descente, ou katabase, et le conflit qui oppose dans la caverne le prisonnier, devenu un étranger aux yeux des siens, à ses anciens compagnons, constitue le degré final du mythe dont Heidegger propose une architecture tétradique selon quatre niveaux nettement délimités.⁵⁶

Cabe aqui fazermos uma pequena explicação acerca da opinião verdadeira.

Jayme Paviani afirma:

[...] pode existir um conhecimento que, [...] mesmo sendo um conhecimento fundado na opinião, possa corresponder ao estado verdadeiro. Em outros termos, a opinião verdadeira é aquela opinião em que o conteúdo corresponde ao conteúdo do conhecimento inteligível.

Assim, para solucionar um problema pedagógico, Platão desenvolve o conceito de opinião verdadeira, *alethes doxa*. As pessoas incapazes de uma elevação dialética podem alcançar a Arete, por meio da opinião verdadeira. A formação correta de uma opinião não anula sua verdade, apesar de a verdade não se fundar na sabedoria.

A opinião verdadeira possui valor pedagógico. Ela, de modo algum, é *episteme* ou o saber definido na *República*, como conhecimento do ‘que é enquanto é’ (477 b, 478 a), conhecimento das essências, da

⁵⁵ *ibid.*

⁵⁶ *ibid.*, p. 126-127.

apreensão das formas inteligíveis, mas é, sem dúvida, apreensão correta dos objetos. A opinião verdadeira diferencia-se do saber da *episteme*, como vimos, por ser totalmente confiável. Pois, 'aquele que possui o saber, para Platão, pode-se ler no *Menon*, sempre poderá alcançar sua meta e o que possui opinião verdadeira, umas vezes poderá alcançá-la, outras vezes, não' (97 c).⁵⁷

Podemos verificar, portanto, a partir da citação acima, que a opinião verdadeira, não só tratada na *República*, mas também no *Mênon*, se trata de um conhecimento que tem por base a opinião, no entanto, não é menos caro ao processo pedagógico do que o conhecimento fundado na sabedoria. Após este breve adendo, continuemos, então, analisando a linha.

Nota-se, após a demonstração da linha, que a conjectura, a crença, o entendimento⁵⁸ e a razão são as operações da alma que se fazem presentes na busca pelo conhecimento. De acordo com esta respectiva ordem, quanto mais se aproximarem da verdade, maior elevação o espírito alcançará, e o grau de clareza das operações é diretamente proporcional ao grau de verdade.

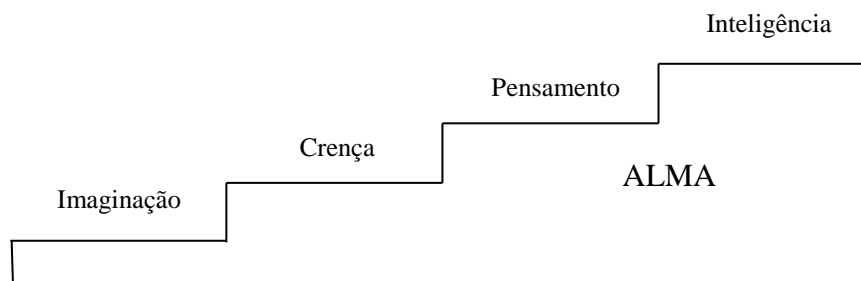


Figura VII – ascensão da alma

Esta subida em busca da ascensão da alma se dá exclusivamente através da Dialética. A busca só termina quando não há mais hipóteses, apenas ideias que levem ao topo, onde se encontra aquilo que é o princípio de tudo.

Os geômetras não buscam a origem, o princípio das coisas, partem seus estudos apenas de hipóteses. Já o filósofo busca o início de tudo através do difícil

⁵⁷ PAVIANI, op. cit. p. 58-59.

⁵⁸ O entendimento, ou seja, a *διάνοια*, é algo intermediário entre a opinião (*δόξα*) e a inteligência (*νοῦς*). Inclusive, trata-se de um conceito platônico que se origina etimologicamente do termo 'entre' (*διά*).

caminho que a alma deve percorrer em busca do conhecimento, ele parte da suposição até a inteligência na busca pela concretude.

Segundo Mattéi, o paradigma da linha assegura a analogia dos graus do ser e dos níveis do conhecimento, e vem sucedido do mito da caverna. O autor descreve a analogia da seguinte forma:

A correspondência entre o mundo visível e o mundo invisível repousa sobre duas divisões sucessivas que levam à constituição de duas séries de cinco termos. A primeira divisão torna manifestas as três condições do conhecimento: para que a 'vista' possa apreender as 'coisas visíveis', é preciso introduzir uma terceira realidade, a 'luz'. Essa tríade estrutural da visão ainda não é operatória; para lhe dar o movimento, uma segunda divisão destaca a origem da visão e a origem das coisas visíveis, ou seja, o sol, e na outra ponta dessa corrente de ouro, o olho, que lhe é aparentado. Cinco fatores ordenam por conseguinte a gênese da visão: o olho, a vista, a luz, as coisas visíveis e o sol. Aplicando essa escala ao mundo inteligível, obtém-se a gênese do conhecimento: 'o olho da alma', por seu ato de 'intelecção', efetuado na luz da 'verdade e do ser', apreende as 'realidades inteligíveis' graças a essa fonte de saber que é a 'ideia de Bem'.⁵⁹

Mattéi destaca, também, que o paradigma da linha pode ser representado tanto na horizontal quanto na vertical. Mas se levarmos em consideração o Diálogo platônico *Fedro*, veremos que o mais apropriado é a linha vertical, tendo em vista que o homem que está na terra procura a inteligência que está no éter.

Michael Erler, além de tomar cada segmento da linha como protótipo e cópia e reconhecer entre eles uma relação de hierarquia, também compartilha da representação vertical da linha:

[...] a alegoria da linha ilustra a prioridade ontológica das ideias e da matemática frente às coisas reais e diante das imagens das sombras.

Aos quatro âmbitos de ser correspondem quatro modos de conhecimento e são comparados com os quatro segmentos de uma linha. Uma linha vertical é dividida em uma proporção A:B, e as duas secções resultantes são novamente subdivididas proporcionalmente (509 d). Essas secções representam quatro modos de conhecimento

⁵⁹ MATTÉI, 2010, op. cit., p. 61-62.

com quatro respectivos objetos de conhecimento a eles pertinentes, sendo que cada segmento está ligado ao seu próximo inferior e ao seu próximo superior (511 d-e). Além do mais, os segmentos estão em uma proporção de protótipo e cópia da respectiva secção menor para a maior. As duas partes superiores representam o âmbito do que é pensável, as inferiores representam o âmbito do devir e do visível (509 d), além do saber e da opinião corresponderem a essas.⁶⁰

Segue abaixo uma seleção de passagens acerca da linha a fim de melhor compreender todo o processo:

Supõe então uma linha cortada em duas partes desiguais; corta novamente cada um dos segmentos segundo a mesma proporção, o da espécie visível e o da inteligível; e obterás, no mundo visível, segundo a sua claridade ou obscuridade relativa, uma secção, a das imagens. Chamo imagens, em primeiro lugar, às sombras; seguidamente, aos reflexos nas águas [...].

Supõe agora a outra secção, da qual esta era imagem, a que nos abrange a nós, seres vivos, e a todas as plantas [...].

Examina agora de que maneira se deve cortar a secção do inteligível.

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

Apreende então o que quero dizer com o outro segmento do inteligível, daquele que o raciocínio atinge pelo poder da dialéctica, fazendo das

⁶⁰ ERLER, op. cit., p. 242-243.

hipóteses não princípios, mas hipóteses de facto, uma espécie de degraus e de pontos de apoio, para ir até àquilo que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo, atingido o qual desce, fixando-se em todas as consequências que daí decorrem, até chegar à conclusão, sem se servir em nada de qualquer dado sensível, mas passando das ideias umas às outras, e terminando em ideias. (509 d – 511 c)⁶¹

Para Platão o mundo inteligível abarca as verdades e as essências, ou seja, as Ideias. É caracterizado pela imutabilidade, objetividade e universalidade. Já o mundo visível refere-se às aparências, que são mutáveis, subjetivas e incertas.

As idéias ou essências são percebidas unicamente pela inteligência, dispensando o recurso à experiência sensível, isto é, ao testemunho dos sentidos. Por outro lado, as opiniões, múltiplas e contraditórias, devem sua imprecisão e mobilidade ao testemunho dos sentidos sobre os quais elas se apóiam.⁶²

E ainda, as Ideias, segundo Platão, são as causas de tudo o que existe no mundo visível, ou seja, graças a elas que os olhos do corpo veem o que veem por meio dos sentidos. O inteligível é caracterizado pela sua estabilidade e eternidade, já o visível pelo seu devir, ou seja, sua transitoriedade: “Assim, o ‘ser’ é objeto da ‘ciência’, por definição estável e imutável. O ‘vir a ser’ é objeto da ‘opinião’, por definição instável e efêmera”.⁶³

Finda aqui, então, o Livro VI, e na sequência Sócrates discorre acerca da relação existente entre a natureza do homem e a educação.

⁶¹ PLATÃO. 2012, op. cit.

⁶² PIETTRE, op. cit., p. 25.

⁶³ *ibid.*, p. 26.

9.2 O FILÓSOFO EM BUSCA DO BEM

O Livro VI tem como um dos objetivos identificar o governante ideal para a *kalípolis* (καλλίπολις), alguém que possa preservar a constituição e fazer valer a justiça. Tal governante ideal encontra-se personificado na figura do filósofo. O verdadeiro filósofo ocupa-se apenas com os prazeres que satisfazem a alma, deixando os corpóreos, necessariamente, em abstinência, o que exige comedimento e temperança. Seus desejos, ao contrário daquele que não é filósofo, devem se voltar para a natureza divina, e não para a humana, que leva à corrupção e influências materiais. O filósofo deve ser provido de boa memória para que os conhecimentos sejam assimilados e não em vão. Isto fará, também, com que sinta prazer em aprender, uma vez que se julgue capaz de ter sua alma em ascensão.

Para que a cidade possa ser dirigida por um filósofo, é necessário que o povo acredite nele, que o vejam como aquele que será o diferencial na atividade que exerce. Muitos veem os filósofos como inúteis em uma cidade, contudo, não são eles que devem ir ao encontro do povo e sim o contrário. Os que se intitulam filósofos, mas não o são de alma, são os que depreciam a imagem destes e fazem com que pareçam inúteis. Ao contrário da má fé dos falsos filósofos, os que realmente o são contam com a verdade em sua alma, evitam lançar mão da mentira, tendo em vista que esta só é útil em determinadas circunstâncias, conforme fora visto no Livro I. É na busca pelo conhecimento que a natureza filosófica permite o verdadeiro ser se unir à verdade.

Embora a coragem, a magnanimidade e a compreensão rápida façam parte necessariamente da natureza filosófica de um indivíduo, é verdade, também, que muitos que possuem tais virtudes são realmente inúteis, pois estas virtudes podem ser corrompidas. Contudo, virtudes como estas são objetos de desejo de poucos e não despertam em muitos, apenas naqueles que almejam a filosofia verdadeira.

Valores voltados para a preocupação excessiva com o corpo, com os bens, dentre outros, são influências que corrompem e cooperam para desviar o homem do caminho filosófico. Quando as almas mais virtuosas se desviam tornam-se piores do que as almas de natureza medíocre, pois o bem quando encontra o mal sofre uma queda bem pior do que aquela que já é má e decai ainda mais. Logo, é das almas mais bem-dotadas, as quais são raras, que, quando desviadas do caminho do bem, surgem as maiores atrocidades, assim como, quando bem-educadas, são capazes de

cometer os atos mais virtuosos. Já as almas que são apenas medíocres cometem o mal sem maiores requintes e de baixa amplitude.

Para Sócrates a má educação é capaz de tornar as melhores almas em almas corrompidas, causadoras de atos ruins, e a única forma de isso não acontecer é que alguma divindade intervenha. É comum, também, embora errôneo, pensar serem os sofistas um dos causadores da corrupção do homem, pois sofistas são aqueles presentes nas assembleias que ora apoiam, ora se opõem ao que melhor lhes convêm. Possuem pensamentos volúveis e egoístas, agem de acordo com seus próprios interesses, induzindo os de almas mais fracas e vulneráveis.

Por mais que as melhores almas tenham sido educadas de forma a encontrar as virtudes, é possível que sejam corrompidas em meio a tantas contradições imediatas e compartilhem da opinião comum. Da mesma forma que a educação dada pelos sofistas não é algo corrigível pelos homens, apenas pelos deuses, aqueles que seguem os bons ensinamentos só os seguem devido à concessão divina.

Tantos os educadores particulares quanto aqueles que compõem as assembleias são sofistas; elaboram um método retórico eloquente a fim de satisfazerem seus apetites, e segundo Sócrates, não se importam com valores ou virtudes, defendem o que melhor lhes convier de acordo com o momento, além de não incentivarem a busca por uma verdade. Segundo uma perspectiva platônica, sofista algum disse o que realmente é o Belo. Não distinguem o Belo em si da beleza efêmera de cada ente, veem a beleza individual de cada coisa, mas não como algo uno, indivisível, a essência do Belo em si, ao menos, não com a filosofia.

Para que se prossiga o estudo de natureza filosófica, viu-se anteriormente que é necessário ter facilidade de aprendizagem, boa memória, coragem e magnanimidade, e o sucesso virá ainda mais rápido se o seu potencial físico tiver a mesma qualidade dos dotes de sua alma. Porém, o excesso de tais virtudes unindo-se à beleza física e a valores como riqueza podem levar o homem à futilidade e à sua supervalorização desmedida, e se alguém tentar lhe mostrar a verdade, ele não a enxergará, a não ser que tenha a alma realmente nobre.

A filosofia deve se fazer presente na cidade para que esta não se desvirtue. Seu estudo deve seguir um método a fim de que, aos poucos, em vez de ser preterida, cative, pois muitos dela desistem após uma certa idade. Ocorre que, segundo Sócrates, apenas os jovens se ocupam desses estudos, abandonando-os quando atingem idade mais avançada pelo fato de ser a mais difícil. Os estudos devem ser

direcionados em todas as fases da vida. Esta é a única forma de ser feliz e ascender após a morte.

Este método idealizado por Sócrates e o questionamento a respeito das formas de governo de uma cidade, comentado no capítulo anterior, são alvos de exprobo do povo, que apesar de criticar, nunca viu tais pensamentos Socráticos concretizados, postos em prática, pois o caminho mais cômodo é duvidar. Da mesma forma que contesta antes mesmo de conhecer, o povo se defende não através de sábias palavras, pelo conhecimento, mas através da discórdia, da sofística e da opressão, tal como quando julgaram Sócrates.

A cidade ideal, com o governo ideal, só terá possibilidade de se concretizar, portanto, quando esta estiver sob a tutela de um filósofo, e não sob o poder de alguém que se utilize apenas de suas influências corruptíveis e que não ame verdadeiramente a filosofia, que a trate como algo simplório ou que a pratique arbitrariamente. Aquele que se volta para a essência das coisas não se ocupa com mediocridades mundanas. Contempla apenas o que é uno, imutável e divino, buscando a temperança através da ordem e da razão; e, se ao término de sua busca, após sua contemplação, compartilhar sua experiência com outros homens, estará sendo um mediador entre estes e as virtudes.

O povo deve perceber que os filósofos são os mais indicados para dirigir uma cidade ideal, mas isso só seria possível se o caráter dos homens da cidade fosse apagado e tido como uma tábula rasa, na qual se pudesse traçar desde o início um novo caráter, novas virtudes, um modelo de cidadão ideal, onde seus interesses não predominassem sobre os demais e procurassem fazer as melhores escolhas.

No âmbito da nobreza, entre príncipes e reis, é improvável que não mais que alguns poucos possuam natureza filosófica, pois em meio a tantos fatores corruptores torna-se difícil manter a alma ileso, embora seja fato que só se tem noção do amor à filosofia, e conseqüentemente à cidade, quando se é colocado diante das tentações, onde se encontra resistência ou redenção.

Além de ser necessário que o filósofo governante seja dotado de uma natureza filosófica, é mister também que possua determinados conhecimentos e desenvolva atividades específicas, lembrando sempre o fato de que cada estudo exige uma idade específica para aprendizagem. Torna-se cada vez mais claro que apenas os filósofos são capazes de ser guardiões perfeitos da cidade.

Neles são encontradas virtudes que raramente se harmonizam em uma mesma pessoa, são indivíduos diferenciados de alma, que receberam a educação apropriada com o passar dos anos, pois não basta o homem apenas reunir todas essas virtudes, tem também de ser orientado para delas fazer uso da melhor forma. Uma das formas de aprendizagem do filósofo é a constante provação, tornando-se fácil detectar se as fraquezas do corpo e da alma se rendem à corrupção ou seguem sua tendência filosófica.

Para Sócrates nada tem valor se não conhecermos o Bem, e quando Sócrates a ele se refere, quer dizer o Bem alcançado pela inteligência, racionalmente: “A idéia do Bem é o objeto último do conhecimento filosófico”.⁶⁴ Ele afirma, no entanto, que aqueles que contemplam o Bem através da inteligência não são felizes ao explicar o que esta vem a ser. E ao tentarem definir o que é inteligência, acabam por explicar a inteligência do Bem. Segundo Sócrates: “Dizem que o bem é a inteligência do bem, admitindo como certo que compreendemos o que querem dizer, quando pronunciam a palavra Bem”. (505 c)⁶⁵

Jaeger comenta acerca do conceito genérico de Bem dado por Platão:

[...] dirige o nosso olhar para a meta, para o cume escarpado que temos de escalar. Esta meta, que até agora só tinha sido mencionada em termos genéricos como a *maior lição*, não é senão a idéia do Bem, isto é, aquilo *em virtude* de que tudo o que é justo, belo, etc., é proveitoso e salutar [...] A designação platônica do ‘Bem’ [...] concebido como idéia do Bem, significa apenas em primeiro lugar, como significa a palavra idéia, a bondade em geral, a unidade do bom compendiada no conceito, por oposição à variedade das diversas coisas concretas a que aplicamos o predicado ‘boas’, pois, como Platão afirma, de certo modo ‘participam’ da idéia do bem.⁶⁶

Apesar de não saberem segregar inteligência, da ideia de Bem, veem com clareza o que é o Bem, o contemplam com sucesso, encontrando, no entanto, dificuldades em compreender que ele não está contemplável para todos os outros homens, o que os faz presumir que todos possuam noção do que ele seja. Poucos conseguem contemplar o Bem em si, pois trata-se de algo quase que inacessível e de fonte de conhecimento inesgotável. Sua luminosidade faz com que a alma, por mais

⁶⁴ *ibid.*, p. 30.

⁶⁵ PLATÃO. 2000, *op. cit.*

⁶⁶ JAEGER, *op. cit.*, p. 867.

apta que esteja, tenha dificuldade em visá-la. Há de se perguntar, portanto, se o filósofo, ao contemplar o Bem, contempla o Bem em si ou o que parece sê-lo. Além disso, para que o Bem seja acessado, o sujeito deve estar disposto a percorrer um árduo caminho.

Michael Erler faz o seguinte questionamento:

[...] a alegoria despertou discussões junto aos intérpretes, se a ideia do bem estaria localizada além das ideias e assim do ser, como se compreendeu essa passagem, sobretudo, na tradição neoplatônica [...] ou se, apesar de ter uma existência toda própria, ela possui uma existência de mesmo nível ontológico que o restante das ideias [...].⁶⁷

Na citação supracitada o autor põe em questão a existência de um posicionamento hierárquico entre a ideia do Bem e quaisquer outras ideias.

Erram, também, de acordo com Sócrates, aqueles que definem o Bem como sendo algo exclusivamente prazeroso, pois não se fazem lembrar que existem prazeres ruins. Para ele prazer, portanto, não é uma definição eficaz para Bem, uma vez que este só pode ser definido como possuidor de coisas boas, assim como de prazeres bons, e não de prazeres em geral. Contudo, novamente cai-se em outro problema: o que é o bom? Será uma das qualidades do Bem que só pode ser contemplada por poucos? Ou será mais uma definição ineficaz e incompleta para o Bem? Segundo Sócrates: “No meu modo de pensar, são forçados a reconhecer que as mesmas coisas são boas e más, não é isso mesmo?”. (505 d) Para Sócrates não se trata de ser algo bom e mau ao mesmo tempo, mas uma argumentação que não fora bem elaborada, pois Sócrates toma o Bem como algo que seja um prazer agradável, e não ruim, e o erro foi não ter especificado inicialmente a que forma de prazer se referiam.

Quanto ao justo e ao belo, muitos, apesar de não os serem, querem aparentar ser, ao contrário do Bem, que ao invés de aparências, almejam realmente alcançar. E de pouco valor serão aqueles que não souberem cotejar o justo e o belo à contemplação do Bem. A Ideia do Bem encontra-se no limite do cognoscível e de difícil alcance, contudo, quando acessada, esclarece de forma inquestionável que é ela a

⁶⁷ O autor ao mencionar alegoria, faz referência à alegoria da linha. ERLER, op. cit., p. 241.

causa de tudo o que é Belo, e que deve ser seguida por aquele que almeja alcançar a sabedoria, fonte de inteligência e verdade.

Glauco pede para que Sócrates exponha seu próprio pensamento a respeito do que é o Bem⁶⁸, se é conhecimento ou prazer, pois seus argumentos seriam fundamentados em seus conhecimentos, e não desarticulados como os de outrem. Ele deseja ouvir de Sócrates o que é o Bem da mesma forma que assim o fez acerca das virtudes, como a justiça e a temperança, por exemplo. Sócrates, no entanto, conforme já fora dito anteriormente, optou por tratar primeiramente do Sol, no entanto, não por se sentir inapto conforme afirmara, mas sim por uma questão de tática argumentativa, pois desta forma poderia continuar conduzindo o Diálogo ao seu modo.

Afirmamos a existência de muitas coisas boas e belas em si. Cada uma dessas coisas possui uma ideia inicial que é o existir. O que é visto necessariamente é pensado, mas o que é pensado, tal como a Ideia, não é necessariamente visto, o que também já fora dito anteriormente. E tudo o que se permite ser percebido pelo homem, ou seja, as coisas visíveis, o são por meio do órgão da visão. É notório, também, o fato de a faculdade da visão se destacar dos outros sentidos do homem. Ao contrário do ouvido e da voz que não precisam de um terceiro elemento para ouvir e ser ouvida, a visão precisa da luz, pois por mais que os olhos possuam a capacidade de visão e os objetos possam ser percebidos, faz-se necessário este terceiro elemento. Sem ele os olhos nada veem, por mais que se esforcem.

Tal luz pode ser atribuída ao Sol, pois é dele que provém aquela que permite ao homem a capacidade de ver com nitidez aquilo que é visível. De todos os órgãos dos sentidos os olhos são aqueles que dependem da luz para exercer suas funções. Quanto à fogueira existente no interior da caverna, trata-se de outra fonte de luz que não deve ser esquecida. Tal símbolo alegórico será tratado mais à frente, detenhamo-nos por ora no Sol.

Com relação a este símbolo alegórico, advoga Jaeger:

A *causa* à qual os olhos devem o poder de ver, e portanto a visibilidade para eles do mundo exterior, é aquela dos deuses do céu que nos envia a sua luz: Hélios. [...] a capacidade de ver provém principalmente

⁶⁸ “Platão também não procura, no que se segue, definir em sentido rigoroso a natureza do Bem-em-si. Em nenhuma das suas obras o faz, apesar da frequência com que elas, no final da investigação, conduzem a este ponto. O *Filebo* é dentre as obras de Platão aquela em que se investiga de forma mais sistemática o problema aqui proposto: se é o prazer ou a razão o bem supremo. Mas nem sequer ali se chega no fim a qualquer definição do que é o Bem [...]” JAEGER, op. cit., p. 869.

da luz que o Sol difunde e que banha aquela, do exterior. Graças a ela podem os olhos ver o próprio Sol, que no entanto não é a visão, mas a fonte da luz e portanto a causa de toda a visão.

Quando Hélios, porém, ilumina o mundo, é clara a sua visão e plena a sua capacidade visual. Acontece o mesmo com a alma: quando fita o mundo que brilha claramente com a luz da verdade e do Ser, a alma conhece e pensa e está dotada de razão. Quando, porém, é o que está envolto nas sombras, o que nasce e morre, que contempla, então gera só simples opiniões, a sua visão é fraca, move-se por tateamentos e assemelha-se a algo carente de razão.⁶⁹

Logo, é o Sol quem permite os olhos verem, possibilitando com isso, inclusive, que seja visto através da própria luz que emana. É este Sol que denominamos como sendo o filho do Bem, Bem que o criou como um reflexo de sua imagem. Não depende dos objetos o fato de poderem ser vistos ou não, estes apenas refletem suas imagens ao serem expostos à luz, o que torna possível a visada pelos homens, não cabendo aos objetos, portanto, deliberarem acerca da faculdade da visão, mas sim aos próprios homens, o que é algo inato.

Da mesma forma que os olhos do corpo necessitam de uma luz fiável para fazer bom uso de sua visão, a alma também necessita. Quando a alma visa algo iluminado pela verdade ela se mostra racional, coerente e incisiva. Mas se interferida pela escuridão ou sob a exposição de uma luz intermitente, a alma logo se perderá em meios tortuosos, se cegará com dúvidas e incertezas, não conseguindo nada além de opiniões.

Logo,

Nous sommes en présence des cinq facteurs qui commandent la genèse de la vision: de bas en haut, l'œil, la vue, la lumière, les choses visibles et le Soleil. En appliquant immédiatement cette échelle quinaire au monde intelligible, on obtient la genèse de la connaissance.⁷⁰

Tal filho do Bem, o Sol, sobre o qual discorreu-se neste capítulo, encontra-se no exterior da caverna. Podemos, também, fazer as seguintes analogias: da mesma

⁶⁹ *ibid.*, 871.

⁷⁰ MATTÉI, 2002, *op. cit.*, p. 127.

forma que a luz do Sol está para a luz da fogueira, o dia está para a caverna e o inteligível para o visível.

Vejamos agora, o Livro VII, onde encontramos a passagem da caverna, o cerne do trabalho. Nele veremos a fase final de formação do filósofo e a sua participação na vida do homem, seu retorno para as trevas e sua obrigação moral de mostrar aos prisioneiros uma outra realidade.

10 LIVRO VII: A FORMAÇÃO DO FILÓSOFO

O Livro VII inicia com Sócrates expondo uma imagem: a alegoria da caverna, a qual se encontra intimamente relacionada com a *paidéia* (παιδεία) e a *apaideusía* (ἀπαιδευσία) da nossa natureza (ψύσις). Tal alegoria está conectada com todos os outros seis Livros anteriores do Diálogo que serviram de base para demonstrar o processo de formação do Rei-filósofo, o único capaz de dirigir a *pólis* que, conseqüentemente, se faz importante no processo de *paidéia* ‘dos prisioneiros’, já que “[...] pessoas nessas condições não pensavam que a realidade fosse senão a sombra dos objectos”. (515 c)⁷¹

É este filósofo quem participa ativamente do processo de desvelamento da verdade: “[...] somente, agora, por estar mais próximo da realidade e ter o rosto voltado para o que é mais real é que ele via com maior exatidão [...]”. (515 d)⁷² Ou seja, o prisioneiro, recebendo a orientação adequada, é capaz de voltar os olhos do corpo e, conseqüentemente, os da alma, para “[...] a contemplação do Ser e da parte mais brilhante do Ser. A isso chamamos o bem [...]”. (518 c-d)⁷³

A partir de então, o prisioneiro irá se desgarrar das sombras (514 c1 – 515 a2), sombras estas produzidas pelos objetos carregados pelos homens com as estatuetas⁷⁴. Cabe ao filósofo, portanto, conduzir o prisioneiro ao mundo exterior, fazer com que saia das trevas:

[...] se o arrancassem dali à força e o fizessem subir o caminho rude e íngreme, e não o deixassem fugir antes de o arrastarem até à luz do Sol, não seria natural que ele se doesse e agastasse [...] nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos serem os verdadeiros objectos? (516 a)

Não obstante, os olhos precisam de um período de adaptação para que sejam capazes de discernir as sombras, dos próprios objetos: “Depois já compreenderia, acerca do Sol, que é ele que causa as estações e os anos e que tudo dirige no mundo

⁷¹ PLATÃO. 2012, op. cit.

⁷² PLATÃO. 2000, op. cit.

⁷³ PLATÃO. 2012, op. cit.

⁷⁴ Quanto a estes homens acreditamos serem sofistas, uma vez que sua contribuição aos prisioneiros não leva à verdade, mas sim à uma constante ignorância.

visível, e que é o responsável por tudo aquilo de que eles viam um arremedo”. (516 b-c) Ao alcançar o mundo inteligível,

[...] no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência [...]. (517 b-c)

Tal processo de saída do visível rumo ao inteligível nada mais é do que o processo de *paideia*, mas não se trata aqui de introduzir o conhecimento em uma alma que não o possui, mas de uma rememoração⁷⁵,

A educação seria [...] a maneira mais fácil e mais eficaz de fazer dar a volta a esse órgão, não a de o fazer obter a visão, pois já a tem, mas, uma vez que ele não está na posição correcta e não olha para onde deve, dar-lhe os meios para isso. (518 d)

E corrobora Bernard Pieltre:

Pois, como diz Platão, em oposição aos sofistas, não somos nós que inventamos a Verdade. É a Verdade que nos interpela e nos solicita. Nosso desejo do Verdadeiro, do Bem, do Belo, do Justo... não é gratuito nem sem razão. É porque existe uma verdade, um Bem, uma Beleza, uma Justiça...que somos incitados a procurá-los. Conhecemos bem no fundo de nós mesmos o que é o Bem, o Verdadeiro, o Belo, o Justo...É preciso apenas recordar-se deles. O que nos afasta do apelo da Verdade é o atrativo das certezas fáceis, que derivam do testemunho dos sentidos ou que se inspiram nas opiniões reinantes.⁷⁶

Ainda quanto à função dos filósofos, estes possuem um compromisso para com os cidadãos, no caso os ‘prisioneiros’. Vejamos: tanto os que não receberam uma educação adequada quanto aqueles que receberam o consentimento de passar toda a sua vida aprendendo, não estão aptos a governar a cidade. Os primeiros por falta de conhecimento e ideal na vida, e os segundos por não exercerem voluntariamente

⁷⁵ “Les sophistes font profession de mettre la science dans l’ame, mais elle y est déjà; car apprendre n’est autre chose que se souvenir. La théorie que Platon expose ici repose en effet sur la doctrine de la réminiscence exposée dès le *Ménon* [...]” PLATON, 1956, op. cit., p. 151.

⁷⁶ PIETTRE, op. cit., p. 37.

tal atividade e “[...] já se imaginarem na Ilha dos Bem-aventurados” (519 c)⁷⁷, um lugar de delícias no além, onde se alcança a suprema felicidade por ter gozado uma vida inteira de estudos.

Em seguida, Sócrates afirma:

É nossa função, portanto, forçar os habitantes mais bem dotados a voltar-se para a ciência que anteriormente dissemos ser a maior, a ver o bem e a empreender aquela ascensão e, uma vez que a tenham realizado e contemplado suficientemente o bem, não lhes autorizar o que agora é autorizado.

Permanecer lá e não querer descer novamente para junto daqueles prisioneiros [...]. (519 c-d)⁷⁸

Não se trata aqui, contudo, de uma injustiça fazê-los retornar à escuridão ou privá-los de uma vida sem sombras, mas de beneficiar não apenas uma classe, mas sim toda uma cidade:

[...] à lei não importa que uma classe qualquer da cidade passe excepcionalmente bem, mas procura que isso aconteça à totalidade dos cidadãos, harmonizando-os pela persuasão ou pela coação, e fazendo com que partilhem uns com os outros do auxílio que cada um deles possa prestar à comunidade; ao criar homens destes na cidade, a lei não o faz para deixar que cada um se volte para a actividade que lhe aprouver, mas para tirar partido dele para a união da cidade. (519 e – 520 a)

Tereis, portanto, de descer para a morada dos outros, um de cada vez, a fim de, como eles, vos habituades a enxergar no escuro. Uma vez isso conseguido, vereis mil vezes melhor do que os mais e reconhecereis de pronto as imagens e o que cada um representa, visto terdes contemplado em sua verdade última o belo, o justo e o bem. (520 c)⁷⁹

Ao filósofo cabe, portanto, elevar-se ao Bem – sair da caverna – e em seguida saber agir no meio dos homens da cidade – descer à caverna. A caverna representa

⁷⁷ PLATÃO. 2000, op. cit.

⁷⁸ PLATÃO. 2012, op. cit.

⁷⁹ PLATÃO. 2000, op. cit.

a *pólis*, e os prisioneiros, a natureza humana deseducada. Quanto à política, são justamente os filósofos os mais adequados, tendo em vista não almejarem tal função, pois do contrário haveria disputas:

Queres então examinar já de que maneira se formarão homens dessa qualidade e como é que uma pessoa os fará ascender até à luz, tal como aqueles que se diz que saíram do Hades, para se elevarem até aos deuses? (521 c)⁸⁰

Eis aqui a verdadeira filosofia, ou seja, um processo que não se dá do dia para a noite, tendo em vista que os olhos da alma devem mudar de direção, ir ao encontro da luz fazendo uso da visão, uma faculdade inata do homem, conforme já dito anteriormente. Mas que ciência tem tamanho poder de voltar a alma do visível para o inteligível? Embora a formação do guerreiro comece pela Ginástica e pela Música, trata-se de conhecimentos que se ocupam do devir, da transitoriedade. No entanto, nenhuma das duas é ciência.

Resta-nos recorrer, então, àquela ciência de grande abrangência, da qual as artes e outras ciências também lançam mão: “Aquela modesta ciência [...] que distingue o um do dois e do três. Refiro-me, em resumo, à ciência dos números e do cálculo” (522 c), uma das primeiras ciências que devem ser aprendidas, já que esta influencia várias outras, inclusive a guerra quando na contagem dos navios, por exemplo. Trata-se aqui, portanto, da ciência que abrange o Cálculo e a Aritmética. Este conhecimento é o que leva à reflexão e conduz a alma para o ser, pois “[...] certas percepções não convidam a inteligência a refletir, por ser suficiente a decisão dos sentidos, enquanto outras insistem com ela para que as examine [...]”. (523 a-b)⁸¹

Sócrates dá como exemplo três dedos. Ressalta que todos são dedos, independentemente de quais sejam, de serem finos ou grossos, pretos ou brancos. Logo, ao nos depararmos com um dedo não somos levados a refletir sobre o que é um dedo, já que fica claro não poder ser outra coisa. Portanto, isso não nos leva à reflexão, já que os sentidos dão conta de convencer e deixar claro à faculdade da inteligência ser um dedo.

No entanto, com relação ao tamanho do dedo, a espessura e a maciez, para que sejam compreendidos, será necessário um exame mais profundo, a alma

⁸⁰ PLATÃO. 2012, op. cit.

⁸¹ PLATÃO. 2000, op. cit.

precisará recorrer à razão e à reflexão, ou ao entendimento e à inteligência, para avaliar se está diante de uma ou duas coisas. Caso aparentem ser duas coisas, cada uma será uma e diferente da outra: “Ora, se cada sensação é uma, e ambas são duas, a alma as reconhecerá como distintas [...]”. (524 b)

E ainda:

[...] nós dissemos que também a vista via a grandeza e a pequenez, não como coisas separadas, mas misturadas.

E, para clarificar o assunto, o entendimento é forçado a ver a grandeza e a pequenez, não misturadas, mas distintas, ao invés da visão. (524 c)⁸²

É justamente a partir do confronto entre a percepção da visão e a reflexão da alma que se dá a distinção entre visível e inteligível. A visão se dá por vencida de que um dedo é um dedo, mas e quanto a todo o resto? O tamanho, o peso e a espessura?⁸³ O que são? Quem irá investigar isso?

[...] algumas sensações convidam a pensar, outras não, tendo classificado entre as primeiras as que despertam nos sentidos o seu próprio contrário, pois de outra forma não chegam a estimular o entendimento. (524 d)⁸⁴

Quanto ao número e à unidade, Sócrates questiona o fato de estarem ou não diante de objetos que convidam à reflexão:

Se a unidade se deixa perceber claramente em si mesma, tal como é, pelos olhos ou por outro sentido, não poderá conduzir-nos à essência, como dissemos no caso do dedo; e se, ao mesmo tempo que ela, for visto o seu contrário, de forma que tanto pareça unidade como o

⁸² PLATÃO. 2012, op. cit.

⁸³ “A visão pode fazer supor que o dedo que se vê não é um dedo, mas qualquer coisa de semelhante, como quando é ele visto de longe (erro de percepção). Mas se o dedo é visto de perto e é exatamente um dedo que a visão nos faz perceber, seja pequeno, grande, preto, branco, ela não nos leva a pensar que não é um dedo. O problema levantado por Platão não é o dos erros de percepção devido às ilusões tradicionais dos sentidos [...] “facilmente corrigíveis”. Trata-se de ambigüidades “inevitáveis” do testemunho dos sentidos, ou seja, a mesma coisa pode parecer pequena ou grande, dura ou mole a dois observadores diferentes ou a um mesmo observador segundo suas diversas disposições” PIETTRE, op. cit., p. 60.

⁸⁴ PLATÃO. 2000, op. cit.

contrário disso, então torna-se necessário ulterior julgamento, vendo-se forçada a alma a duvidar e investigar, a pôr em movimento a atividade pensante que lhe é própria, para perguntar o que seja essa unidade em si mesma. É assim que a percepção da unidade se inclui entre as que despertam a alma e a fazem voltar-se para a contemplação do ser. (524 e – 525 a)

Sócrates constata serem a unidade e a multiplicidade objetos distintos, e ainda, que isto se estende a todos os outros números. E, retomando, são o Cálculo e a Aritmética que se ocupam dos números e participam da condução da alma à verdade tendo em vista recorrerem à reflexão.

Logo, seria de suma importância que aqueles que se dedicarão ao governo cultivassem tais disciplinas para que, com o auxílio do entendimento, possam alcançar o mundo da verdade e da essência. Elas fazem com que a alma opere mentalmente com o conceito de número, afastando o que remeter ao visível. A unidade é uma, não é uma reunião de várias partes, o que não exclui a existência da multiplicidade.

As unidades, as quais são privadas de partes, são números que só podem ser apreendidos pelo pensamento: “Já vês, amigo, por conseguinte, como, de fato essa disciplina nos é necessária, por obrigar a alma, como parece, a recorrer à inteligência para alcançar a verdade em si” (526 a-b), e quem nasce para o Cálculo, já nasce pronto para todas as ciências. Trata-se de uma disciplina árdua de se aprender e praticar, mas que deve fazer parte da formação daqueles que se destacam por sua natureza.

O Cálculo e a Aritmética são importantes pelo fato de se dissociarem do visível, uma vez que se preocupam apenas com a retidão e a verdade dos números. Os entes matemáticos são relativos, afastam-se do visível, mas ainda não estão próximos das ideias, com sua realidade absoluta. Enquanto o filósofo analisa o que é um círculo, o matemático se preocupa com um determinado círculo. Ela tem por objetivo a ordem e a medida, além de proporcionar o método e o rigor ao futuro dialético.

Outra disciplina afim ao Cálculo e que deve ser aprendida é a Geometria. Não uma Geometria rudimentar, mas uma avançada, que leve o homem a ver com maior facilidade a ideia do Bem, uma vez que faz com que a alma se volte para a direção na qual possa contemplá-lo. O praticante da Geometria tem um discurso diferente daquele que conhece, um pouco que seja, tal ciência.

O primeiro dela faz uso sem se dar conta de “[...] que toda esta ciência é cultivada tendo em vista o saber” (527 b)⁸⁵ e que a partir dela “[...] se tem em vista o conhecimento do que existe sempre, e não do que a certa altura se gera ou se destrói”. (527 b) Ela, assim como o Cálculo e a Aritmética, conduz a alma para a verdade e contribui na formação do pensamento filosófico, fazendo com que o homem ascenda às alturas o que tem por hábito deixar embaixo.

A terceira disciplina a ser ensinada na cidade criada por Sócrates deve ser a Estereometria⁸⁶, a que trata da terceira dimensão, que abrange o cubo e demais objetos com profundidade. No entanto, esta disciplina parece ainda não ter sido descoberta. Primeiro pelo fato de a cidade tomar por difícil tal conhecimento, e segundo por necessitarem de um guia que domine tal conhecimento, o que é assaz raro. Trata-se de uma disciplina desprezada pelo vulgo por não a compreender, e também “[...] pelo fato de ela até agora só ter apresentado resultados irrisórios [...]”. (528 d)⁸⁷

A próxima disciplina a ser tratada deve ser a Astronomia, não obstante, deve ser ensinada de uma forma que se torne útil. Não tem sido um conhecimento que volte os olhos da alma de baixo para cima, mas sim de cima para baixo, deveria se ocupar com o ser ou com o invisível, e não com o visível.

As constelações, os ornamentos visíveis no céu encontram-se abaixo dos verdadeiros, que são apreendidos apenas pela razão e pela inteligência, pelos olhos da alma, e não pela vista. A Astronomia, portanto, deve enxergar além destas coisas que não se relacionam com a ciência.⁸⁸

Até agora Sócrates e Glauco estão apenas no início do processo de aprendizagem, e por isso seguem tratando acerca dos dialéticos, que são aqueles poucos capazes “[...] de manter uma conversa e dirigir a discussão”. (531 e) Mas do que se trata, então, o processo dialético? Vejamos:

⁸⁵ PLATÃO. 2012, op. cit.

⁸⁶ “A geometria designa o que chamamos de geometria plana e a estereometria, o que chamamos hoje de geometria do espaço e que os matemáticos gregos haviam começado a explorar”. PIETTRE, op. cit., p. 67.

⁸⁷ PLATÃO. 2000, op. cit.

⁸⁸ “[...] não é porque trata de realidades como o céu e os astros, que são realidades elevadas, que ela é para Platão a ciência mais elevada. Mas porque o céu e os astros são ainda realidades visíveis, sensíveis, inferiores às realidades do mundo inteligível [...] Uma coisa é olhar para o alto, no sentido próprio, físico do termo: olhar o céu, por exemplo; outra coisa é olhar para o alto no sentido figurado, espiritual: contemplar as idéias e o mundo inteligível”. PIETTRE, op. cit., p. 68-69.

Apesar de ser do domínio do inteligível, a faculdade de ver é capaz de a imitar, essa faculdade que nós dissemos que se exercitava já a olhar para os seres vivos, para os astros e, finalmente, para o próprio Sol. Da mesma maneira, quando alguém tenta, por meio da dialética, sem se servir dos sentidos e só pela razão, alcançar a essência de cada coisa, e não desiste antes de ter apreendido só pela inteligência a essência do bem, chega aos limites do inteligível, tal como aquele chega então aos do visível. (532 a-b)⁸⁹

Todas estas disciplinas elencadas até o momento são importantes no processo de saída da caverna. Elas é que possibilitam ao homem se livrar dos grilhões e buscar uma contemplação no mundo inteligível. A ausência de uma educação adequada é o que faz com que a atitude do filósofo seja dolorosa, para o prisioneiro, ao libertá-lo. Podemos corroborar isto por meio da citação a seguir:

A libertação das algemas e o voltar-se das sombras para as figurinhas⁹⁰ e para a luz e a ascensão da caverna para o Sol, uma vez lá chegados, a incapacidade que ainda têm de olhar para os animais e plantas e para a luz do Sol, mas, por outro lado, o poder contemplar reflexos divinos na água e sombras, de coisas reais, e não, como anteriormente, sombras de imagens, comparada com o Sol – são esses os efeitos produzidos por todo este estudo das ciências que analisámos; elevam a parte mais nobre da alma à contemplação da visão do mais excelente dos seres, tal como há pouco a parte mais clarividente do corpo se elevava à contemplação do objecto mais brilhante na região do corpóreo e do visível. (532 b-d)

Glauco, em seguida, solicita a Sócrates maiores esclarecimentos quanto à Dialética, já que parece ser ela aquela que conduzirá ao termo de todo o processo discutido. Mas para acessar a faculdade dialética, o indivíduo tem de passar por toda a aprendizagem anteriormente discutida: “[...] não há outro caminho para investigar sistematicamente a essência das coisas”. (533 b)⁹¹

As disciplinas, como a Geometria, por exemplo, recorrem a hipóteses sem justificativas, por isso ainda não levam o homem a uma visão real, o que conseqüentemente, não constituirá ciência alguma. O mesmo não ocorre com o método dialético, uma vez que este afasta as hipóteses no intuito de alcançar o

⁸⁹ PLATÃO. 2012, op. cit.

⁹⁰ Entendem-se aqui ‘figurinhas’ por imagens do interior da caverna.

⁹¹ PLATÃO. 2000, op. cit.

princípio e obter conclusões. Não obstante, recorre às artes, às disciplinas⁹² anteriormente mencionadas a fim de auxiliarem no processo de voltar os olhos da alma para cima.

Vejamos um breve comentário de Bernard Pieltre acerca da Aritmética, Geometria, Astronomia e a ciência da Harmonia⁹³:

Tais ciências não devem ser estudadas sob o prisma de seus fins utilitários (contabilidade e negócios, no que tange à aritmética; mensuração das distâncias no que tange à geometria; navegação e agricultura, no que concerne à astronomia), senão no que respeita à arte da guerra, que entra na formação militar do filósofo, que é, em primeiro lugar, um soldado.

A aritmética permite enumerar os seres unos, distintos uns dos outros [...].

A geometria nos leva a conceber seres eternos e imutáveis (linha reta, círculo, figura idealmente perfeita).

A astronomia não deve unicamente permitir-nos contemplar melhor o céu visível e o sol, que traz luz e vida ao mundo sensível. Ao contrário, deve habilitar-nos a ver, além do céu habitado por seres e dotado de movimentos perfeitos que só a inteligência é capaz de perceber (graças à utilização da matemática).

⁹² Cabe ressaltar aqui, que ao nos referirmos às artes e disciplinas, estamos fazendo menção ao Cálculo, à Geometria e à Estereometria, por exemplo, muitas vezes denominadas de Ciências. Trata-se de uma designação inapropriada, tendo em vista o fato de Ciência assumir um grau hierárquico mais elevado.

⁹³ “A Harmonia [...] Na Antigüidade, significava a disposição, o tipo de sons contidos no interior de uma escala musical e de uma sucessão característica de intervalos (de tons e semitons). Ora, os sons produzidos são uma função da tensão da corda (de seu comprimento, de sua espessura...) Esta é a razão pela qual esta ciência reveste-se também dos aspectos da acústica”. Cabe ressaltar, também, que Sócrates ao tratar acerca dos teóricos da música, está se referindo aos pitagóricos (530-d). PIETTRE, op. cit., p. 71.

Finalmente, a harmonia não deve se limitar a nos fazer distinguir com mais clareza os sons, os acordes harmoniosos e dissonantes, mas também permitir que nossa percepção vá além das harmonias captadas pelos ouvidos, isto é, as harmonias perfeitas que só a inteligência pode conceber (graças à aplicação da matemática ao estudo da harmonia musical).⁹⁴

Quanto à Dialética, “[...] seria preciso designá-la por um nome que sugerisse algo mais claro do que opinião e mais obscuro do que ciência” (533 d), como por exemplo, entendimento. E isto é corroborado se retomarmos o símile da linha dividida:

Quer parecer-me, continuei, que será suficiente fazermos como antes e dar à primeira divisão o nome de ciência, à segunda o de raciocínio, à terceira o de fé e à quarta o de conjectura. O grupo formado pelos dois últimos denominarás opinião, e o dos dois primeiros, inteligência. A opinião tem por objeto o devir; a inteligência, o próprio ser. À relação existente entre o ser e o devir corresponde a que se verifica entre inteligência e opinião, e a que, por sua vez, se observa entre estas e a dos grupos conhecimento-crença e pensamento-conjectura. (433 e – 434 a)

No entanto, voltemos à Dialética, uma vez que a citação supracitada tratou apenas de um adendo quanto à categorização hierárquica do termo ciência. Dialético é aquele que consegue explicar a essência das coisas, do contrário, podemos considerá-lo desprovido de inteligência. O mesmo ocorre com relação à ideia de Bem, distinta de quaisquer outras ideias, e que para alcançá-la deve-se afastar da opinião e evitar simulacros. Assim deve se dar a educação dos dirigentes da cidade, e a Dialética “[...] afigura o topo e coroamento das demais ciências, sem que haja outra que possamos com justiça colocar acima dela, por havermos atingido o limite do que será preciso ensinar [...]”. (534 e – 535 a)

Mas afinal, quem deve receber tais ensinamentos e de que forma isso deve se dar? Quanto aos que devem aprender, isso já ficara estabelecido nos Livros anteriores, conforme já analisamos: os mais bravos, mais corajosos, os mais belos, que possuam facilidade de aprender, os de boa memória, resistentes ao cansaço e trabalhadores. E não adianta ter parte destas características, deve possuir todas para que a filosofia seja cultivada e não caia em descrédito, conforme vem ocorrendo, segundo Sócrates. Devem ser afastados, também, aqueles que agem hipocritamente

⁹⁴ *ibid.*, p. 41-42.

diante da mentira, assim como todos aqueles que não forem temperantes, corajosos e virtuosos. Logo, tanto o corpo quanto a mente devem estar sãos para que a educação possa ser recebida e a constituição e a cidade possam ser salvas e preservadas.

No período da infância deve-se passar pelo curso obrigatório de exercícios gímnicos, e os que se destacarem, quando na faixa de vinte anos, serão reapresentados de uma forma organizada todos os ensinamentos que receberam desde a infância a fim de que deem um sentido a tudo aquilo ao mesmo tempo:

[...] os conhecimentos que eles adquirirem sem ordem alguma quando meninos, serão agora apresentados numa sinopse homogênea, para que possam perceber a correlação existente entre os vários ramos do conhecimento e a natureza do ser. (537 c)

Desta forma os conhecimentos conseguirão se fixar na alma. Isto também poderá revelar aqueles que possuem uma natureza dialética, pois só os que conseguirem compreender e ver todo este processo de forma conjunta será dialético.

Dando continuidade ao processo de aprendizagem, aqueles que, na faixa dos trinta anos, persistirem nos estudos, forem participativos nas guerras e respeitadores da lei, devem ser novamente colocados à parte, em destaque. Devem ser colocados “[...] à prova por meio da Dialética, a fim de determinar quais são capazes de dispensar a vista e os outros sentidos [...]”. (537 d) O objetivo disso é ver se conseguem alcançar o ser pela senda da verdade.

Contudo, deve-se ressaltar o fato de que a Dialética sofre de abuso de anarquia, ou seja, há uma negação de autoridade por parte dos dialéticos quando muito jovens e ainda sem o equilíbrio necessário. Faz-se mister desculpar, portanto, aqueles que dela não fizeram bom uso, e ainda, tomar precauções quando iniciá-los na Dialética, a começar pela idade. Quando jovens, ao se relacionarem com outras pessoas, fazem mau uso dela com o intuito de refutá-los e confundi-los.

Tal comportamento faz com que eles e a filosofia caiam em descrédito perante a sociedade, o que não teria acontecido caso tivessem mais maturidade. Logo, o acesso à Dialética, conforme se dá atualmente, afirma Sócrates, deve ser substituído por um acesso mais controlado, com cinco anos de dedicação apenas para aqueles que possuírem natureza para tal.

Após este período, o dialético deverá retornar à caverna e ser colocado novamente à prova em meio às mais diversas solicitações, pelo período de quinze anos:

[...] debes mandá-los descer novamente à tal caverna e forçá-los a exercer os comandos militares e quantos pertencem aos jovens, a fim de que não fiquem atrás dos outros, nem mesmo em experiência. E até nesses lugares têm de ser postos à prova, a ver se, solicitados em todos os sentidos, se mantêm firmes ou se deixam abalar. (539 e – 540 a)⁹⁵

Apenas aos cinquenta anos, aqueles que tiverem superado as provações poderão voltar os olhos da alma para a contemplação do Ser:

Com a idade de cinquenta anos, os melhores, que se distinguem em tudo, se elevarão até a ciência do Bem. Terão sempre em vista o Bem como modelo e como fim para governar a Cidade e formar seus sucessores – alternando ocupações políticas com a contemplação filosófica e a prática com a teoria.⁹⁶

E ao verem o Bem em si, o tomarão como modelo para dirigir a cidade, além de dedicarem grande parte do tempo à filosofia. Deverão estar cientes de que o compromisso que assumirão com a cidade e seus concidadãos se trata de um dever, por amor à cidade, por uma necessidade, e não por interesses escusos. Seu papel inclui educar, formar outros cidadãos como eles, o que lhes permitirá viver na Ilha dos Bem-Aventurados.

Glauco elogia Sócrates quanto ao processo de ‘lapidação’ do governante, mas aqui Sócrates nos remeterá ao Livro V ao afirmar que isto não se aplica apenas aos homens, mas também às mulheres que tiverem a natureza voltada para tal atividade.

Sócrates conclui o Livro VII reafirmando a dificuldade, mas não a inviabilidade de constituir uma cidade perfeita tal como veio discorrendo ao longo de todos estes Livros. Contudo, faz-se necessário que os filósofos estejam no poder, à disposição da justiça, o que gerará prosperidade e organização.

No entanto, em grande parte, o filósofo só é filósofo devido à educação recebida, ou seja, à *paidéia*. Logo, ter uma alma receptiva não é o suficiente, já que a

⁹⁵ PLATÃO. 2012, op. cit.

⁹⁶ PIETTRE, op. cit., p. 43.

formação também é determinante. Portanto, a discussão a seguir se dará no âmbito da *paidéia*, tão cara à prosperidade da cidade.

11 A PAIDÉIA

A alegoria torna notório o fato de que educação não é tentar exacerbar a alma de conhecimentos, precisa-se de uma predisposição da φύσις, pois educar não é sinônimo de armazenamento de informações. O ato de educar depende da cumplicidade entre corpo e alma, que devem se voltar juntamente das trevas para a luz. Tanto a ignorância⁹⁷ quanto a não aplicabilidade do conhecimento daqueles que passam a vida a estudar são prejudiciais não só para o homem, mas também para a cidade:

[...] nem os ignorantes e desconhecedores da verdade, nem os que permitimos passar toda a vida nos estudos podem ser bons governantes: os primeiros, por carecerem de um ideal [...] os outros, por não se resolverem nunca a exercer essas atividades, visto já se imaginarem na Ilha dos Bem-aventurados. (519 c)⁹⁸

Evidencia-se, então, que cabe apenas às naturezas nobres a aquisição do conhecimento e a contemplação do Bem através da ascensão da alma; e após tal contemplação deverão descer às trevas para levar o conhecimento aos que lá ainda permanecem aprisionados, terão a função de levar a verdade ao conhecimento de todos, proporcionando-lhes uma nova realidade. Para Platão, a educação tem por objetivo preparar os futuros governantes e governados para a formação de uma cidade perfeita.

Não obstante, vejamos as obrigações do filósofo: não é característico da lei fazer com que uma minoria obtenha benefícios, mas sim com que todos se beneficiem com os préstimos que cada um pode oferecer à cidade, o que permite o fortalecimento entre cidadãos, e conseqüentemente, o da cidade; e é nessa obrigação não só como cidadão, mas também como filósofo, que Sócrates se baseia para exigir deste uma

⁹⁷ Além disso, “[...] é a ignorância, a ausência de conhecimento, que constitui a causa da maldade dos homens e da desordem da vida política”. *ibid.*, p. 83.

“Platão chama a atenção para a estreita relação que existe entre bem e conhecimento. A doutrina socrática basicamente se expressa de dois modos: num primeiro momento, Sócrates afirma que a bondade é conhecimento, e, num segundo momento, [...] a maldade tem que ver com a ignorância. Em Platão, portanto, aparecem duas concepções de maldade: maldade na alma e maldade fruto da ignorância. [...] A ignorância só será erradicada por meio de uma educação comprometida com o ensino da verdade. Somente assim o mal poderá ser superado. O educador-filósofo, por vezes, assume em Platão um caráter de terapeuta. Sua missão é curar os males da alma, fruto do não saber e da falta de virtude. O próprio Platão aborda com frequência o mal como enfermidade da alma e identifica a virtude como a saúde, e o mal com a doença”. TEIXEIRA, *op. cit.*, p. 69.

⁹⁸ Platão. 2000, *op. cit.*

atitude responsável para com os outros cidadãos. Um exemplo disso seria o retorno do ex-prisioneiro à caverna para 'libertar' seus companheiros, pois é dever do filósofo vigiar e cuidar de todos.

Os filósofos receberam a melhor e mais perfeita formação, o que os capacita a dirigir uma cidade e bem orientar seus concidadãos, e tal orientação começa por descer às trevas e levar o testemunho da luz aos que a caverna fazem de morada. O fato de os filósofos já terem contemplado o Bem e o belo permitirá que saibam distinguir com mais propriedade a falsidade da verdade, assim como as imagens dos próprios objetos. Estarão, dessa forma, lutando em prol de algo maior do que o poder, algo que vai além de tudo, mas que é a causa de tudo: o Bem.

La véritable *paideia*, loin de se limiter au retournement de la coquille, noire ou blanche, du jeu d'enfant, consiste en « une conversion de l'ame (ψυχῆς περιαγωγή) d'une sorte de jour nocturne au jour authentique, grâce à une voie unique montant vers la réalité, voie dont nous avançons qu'elle est philosophie véritable» (521c 5-8).⁹⁹

Para que um homem se torne filósofo, e conseqüentemente, dirigente de uma cidade, é mister que sua alma se converta, que saia das trevas em busca da luz. Agora, o que precisa ser buscado é um conhecimento que possua tal capacidade de conversão, que é aquele que lida com números; pois todos os outros conhecimentos tomam os matemáticos como um dos elementos basilares para sua atuação, para situações cotidianas.

A Aritmética e o Cálculo passam, assim, a ser parte integrante da educação do homem guerreiro. Contudo, apesar de levarem à reflexão, não são utilizados pelo homem com o intuito de polir a alma e ascendê-la. Da mesma forma que existem percepções que não incitam à reflexão devido ao fato de os sentidos bastarem, também existem as que levam à reflexão pelo fato de os sentidos não serem esclarecedores.

A sensação que não convida à reflexão, lhe disse, é a que não provoca ao mesmo tempo a que lhe é oposta; se o faz, coloco-a entre as que convidam, porque, nessa hipótese, a sensação tanto se refere a si própria como a seu contrário [...]. (523 b-c)

⁹⁹ MATTÉI, 2002, op. cit., p. 133.

Portanto, quando não há reflexão, também não há relação de oposição como pequeno e grande, liso e áspero, por exemplo, o que há é apenas a percepção do objeto tal como ele é sem a preocupação de analisá-lo fazendo relações, apenas compreendendo-o tacitamente, resumindo-se o objeto apenas à forma como é percebido. Por outro lado, quando a inteligência é estimulada a partir de sensações e promove comparações ou elabora situações hipotéticas acerca de um objeto, ocorre o ato de reflexão, tais relações de oposição anteriormente citadas fazem com que a reflexão seja posta em prática a fim de trazer à alma um esclarecimento entre uma sensação e outra promovida pelo mesmo sentido. Contudo, mesmo um único sentido tendo duas sensações, uma se diferencia da outra; e da mesma forma que se procura através da reflexão separar duas sensações diferentes que por vezes se fazem perceber misturadas, tenta-se, também, separar dois mundos coexistentes, o visível e o inteligível, a fim de a alma ascender através desses conhecimentos.

Os exemplos citados acima também se aplicam ao Cálculo e à Aritmética; pois da mesma forma que a unidade, por exemplo, pode ser vista apenas como uma simples referência, uma ideia de quantidade usada para o comércio, para o cotidiano, também pode ser pensada em sua essência, em seu contrário, o que geraria a reflexão a respeito de seus desdobramentos. Confirma-se, portanto, que esses dois conhecimentos levam à verdade e fazem parte dos conhecimentos que induzem à reflexão, sendo necessários tanto a guerreiros quanto a filósofos.

O Cálculo é o primeiro conhecimento que um homem deve compreender, vindo em seguida a Geometria, pois ambos têm por objetivo o conhecimento da essência das coisas até chegar à ideia de Bem, da mesma forma que suas aplicações são acerca do que é eterno, e não do devir. Após o estudo da superfície, ou segunda dimensão, que se dá através da Geometria, deve-se estudar a terceira dimensão, que trata da profundidade dos cubos, contudo, tal ciência ainda não fora descoberta por muitos na época em questão, e os poucos que a conhecem tomam-na por demasiada complexa. Trata-se da Estereometria, ciência pelo menos em grande parte, de Teeteto, mas que só recebeu nome a partir de Aristóteles. Corresponde ao que chamamos hoje de geometria do espaço.

Em quarto lugar, estuda-se a Astronomia, o estudo do movimento dos sólidos; mas o estudo de tal ciência não deve se basear apenas pelo que se vê no céu, mas através de estudos mais precisos e racionais como se dá, por exemplo, com a

Geometria. Em quinto lugar, o homem deve receber como estudo a ciência do Movimento Harmônico, contudo, os que a ela se dedicam não devem se ocupar com questões inúteis, colocando o ouvido acima do entendimento.

Se por fim, estudarmos todas estas ciências e encontrarmos algo em comum entre elas, assim como algo que as una, o objetivo de se atingir o Bem será alcançado. Aqueles que devem pôr em prática o desenvolvimento destas ciências são os dialéticos, uma vez que agem racionalmente. Estes se comparam com a propriedade da visão, ou seja, olham das trevas em direção à luz, e através da razão e da inteligência atingem, paulatinamente, o ponto mais alto que, ao invés do Sol, no caso da visão, é o Bem para os dialéticos.

Da mesma forma que o prisioneiro liberto da caverna e através da visão enxerga aquilo que antes para ele era desconhecido, assim a Dialética também o faz, permitindo que a alma, não mais através da visão, mas da razão, ascenda em direção ao conhecimento verdadeiro, o limite do cognoscível. O método dialético é a melhor forma de se atingir a essência das coisas e fazer bom uso da potencialidade dos conhecimentos anteriormente falados, pois não se firma em hipóteses não fundamentadas. Seria contraditório renegarmos as hipóteses levantadas pelas ciências, mas o que se faz necessário é a fundamentação destas dentro de um contexto, o que só pode ser feito racionalmente pelo dialético. As ciências fazem uso de hipóteses e a Dialética, de forma precisa, converte a alma das trevas à luz fazendo uso de tais ciências formadoras de questões hipotéticas.

[...] o método dialético é o único que rejeita as hipóteses para atingir diretamente o princípio e consolidar suas conclusões, e que puxa brandamente o olho da alma do lamaçal bárbaro em que vivia atolado, a fim de dirigi-lo para cima, empregando para essa conversão as mencionadas artes, como auxiliares e cooperadoras. (533 c-d)

A divisão das faculdades se dá da seguinte forma: *nóêsis* - inteligência, intuição; *diánoia* - pensamento; *pístis* – conjectura, crença e *eikasía* - imaginação. Ao mesmo passo que a *eikasía* e a *pístis*, juntas, representam a opinião, a *diánoia* e a *nóêsis* representam a inteligência. Lembremos, porém, que as opiniões estão diretamente relacionadas com o devir, com a mutabilidade, e a inteligência, com a essência do ser. Já a essência está para o devir assim como a inteligência está para

a opinião, da mesma forma que a Dialética está para a crença e o conhecimento discursivo para a conjectura.

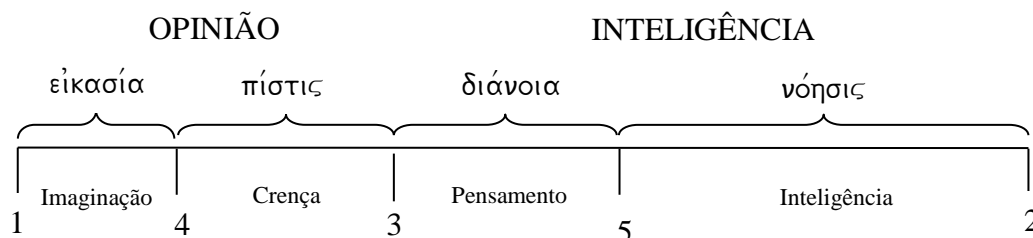


Figura VIII – Graus do conhecimento

Giovanni Reale, ao especificar as formas de conhecimento, toma os conceitos de ‘inteligência’ e ‘ciência’ como equivalentes: “As formas do conhecimento são duas: a mais baixa é a *doxa* (δόξα), a mais alta é a *episteme* (ἐπιστήμη) ou ciência: a primeira tem por objeto o *sensível*, a segunda o *supra-sensível*”.¹⁰⁰

A educação dialética deve ser direcionada a homens específicos que preencham determinadas características, como por exemplo, beleza, generosidade, confiança, coragem, e que estejam dispostos a receber uma educação dirigida, ou melhor, não apenas dispostos, mas que possuam uma facilidade inata para a aprendizagem, e aqueles que estão habituados a praticar apenas esforços físicos terão de fazer mais uso do intelecto, aprender a desenvolver seu raciocínio. São estes poucos aptos a receberem uma educação eficiente, os únicos capazes de valorizar a filosofia tal como esta exige. Já, outrem, não faz jus a tamanha grandiosidade, fazendo com que o produto de pensamentos ignorantes seja, aos olhos do senso comum, aparentemente fruto da filosofia, e não, do homem incapaz. A atenção deve estar presente no momento de seleção daqueles capazes de abraçar a filosofia em suas vidas, pois serão estes os que governarão a cidade e manterão a filosofia em posição magistral.

Para se obter um melhor desempenho é aconselhável que os selecionados sejam jovens, e não de idade avançada, pois aqueles são os que melhor se adaptam a trabalhos pesados que muito exigem do físico e da mente; logo, os conhecimentos que cooperam com o método dialético devem ser iniciados na infância. Atentemos,

¹⁰⁰ REALE, op. cit., p. 162.

novamente, que a absorção do conhecimento está relacionada à natureza de cada um. Após os anos exclusivos de exercícios obrigatórios de ginástica, os jovens devem ser encaminhados de acordo com suas aptidões. Tais anos eram dedicados, em grande parte, ao corpo, uma vez que a fadiga produzida pelos exercícios não possibilitava o exercício intelectual, e durante este período, aqueles que quando levados aos campos de batalha melhor reagissem às situações adversas que lá encontravam, eram selecionados em uma lista à parte – os que possuíam vinte anos – a fim de serem educados para perceberem a relação entre a essência do ser e as diversas ciências que lhes foram apresentadas desordenadamente quando na infância.

Esta é uma forma também de selecionar aqueles que são capazes de desenvolver a Dialética, e isto é avaliado através da competência que o indivíduo possui em correlacionar as ciências e o ser. Aqueles que demonstrarem uma capacidade dialética, forem empenhados nos estudos, na guerra e em outras exigências, ao completarem trinta anos serão novamente segregados e colocados diante das condições da Dialética, com o objetivo de assim identificar aqueles que possuem a capacidade de se distanciar dos sentidos e alcançar o fim último do filósofo através da verdade.

À Dialética devem se entregar somente aqueles que forem portadores de boa índole e caráter, aqueles que mantiverem um caminho reto, que não desviem por sendas sedutoras. Ao se refutar a respeito de seus pensamentos sobre a justiça, o belo ou outra coisa qualquer, não se deve desacreditar de seus princípios ou desobedecer às leis e seus legisladores. Quem se opuser à submissão e se tornar rebelde deve ser perdoado, pois isto é uma tendência que caminha paralela a quem se dedica à Dialética; por isso, para que os jovens de trinta anos não passem por percalços como estes, seus legisladores devem se precaver antes de a ela consagrá-los.

Quando muito jovens, os homens acabam por fazer mau uso da Dialética, refutando e contestando tudo a todo momento como em um jogo, o que faz com que até mesmo suas crenças basilares se percam, e eles sejam desacreditados por todos, o que ridiculariza a filosofia e a faz perder sua fiabilidade. Já um homem maduro buscará a Filosofia para ter como fim a verdade, e não a satisfação de um simples prazer de uma disputa retórica.

Aqueles que se dedicam à Dialética devem se empenhar em tal tarefa durante, aproximadamente, cinco anos. Após este período deverão descer à caverna e cumprir ordens específicas de seus mestres com a finalidade de adquirirem experiência, inclusive no que se refere à resistência de tentações. Esse processo irá perdurar por quinze anos, e assim, ao atingirem os cinquenta anos de idade, caso tenham passado ilesos e honrosamente por tais provações, serão encaminhados ao limiar e induzidos a elevar sua alma ao que existe de mais supremo, ao ser que a tudo ilumina. Após contemplarem o Bem estarão aptos a governar a cidade, assim como todo o resto, e a serem tomados como bem-aventurados e reconhecidos por seus concidadãos.

Os que são consagrados pela filosofia são uma escultura da perfeição, ou ao menos, daquilo que se imagina ser a perfeição, é o ser bruto transformado em obra de arte; e isto não é privilégio apenas dos homens, mas de quaisquer mulheres¹⁰¹ que também tiverem em sua natureza aptidão para a filosofia e os mesmos resultados obtidos pelos homens vitoriosos em suas provações.

Segundo Sócrates, para que tudo isso seja viável, o indivíduo deve ser isolado da cidade na infância e educado cautelosamente, para que, quando na idade adulta, se dedique integralmente ao Estado e tenha a justiça como o bem de maior valor ao longo de sua vida.

Mas após esta longa explanação acerca de todo o processo pelo qual o filósofo deve passar, o que vem a ser a *paidéia* afinal? Vejamos:

A *República*, embora nos pareça tratar predominantemente da justiça e possua o Estado como um suporte plástico que abarca uma série de outras questões, como por exemplo políticas, tem como tema central a educação:

Jean-Jacques Rousseau soubera aproximar-se bem mais do Estado platônico, ao declarar que a República não era uma teoria do Estado, como pensavam aqueles que só julgavam os livros pelos títulos, mas sim o mais formoso estudo jamais escrito sobre educação.¹⁰²

Estamos tratando aqui, portanto, de uma questão pedagógica que se articula com uma questão ética, pois a *paidéia* em tela é uma *paidéia* para a virtude, o que nos remete ao Livro I, onde a justiça consiste em exercer a função que cabe a cada

¹⁰¹ “Na Cidade-modelo de *A República*, ambos os sexos são chamados às mesmas tarefas (como guerreiro ou como governante-filósofo)”. PIETTRE, op. cit., p. 85.

¹⁰² JAEGER, op. cit., p. 753.

um, sendo a do filósofo dirigir e educar. Cabe ressaltar, no entanto, que embora a questão da educação esteja presente em todos os Livros por nós analisados, ela não possui os mesmos sentidos.

Nos primeiros Livros, por exemplo, ela possui um sentido de instrução, de formação, já nos últimos Livros, como é o caso do VII, a educação já possui um sentido de “currículo”, de uma bagagem que o filósofo carrega em decorrência do primeiro tipo de educação. Logo, o filósofo é aquele que na juventude foi educado pelas disciplinas como Música e Ginástica e na maturidade é educado no “currículo” percorrido no Livro VII, com a Geometria, a Aritmética, a Estereometria, a Astronomia e a Dialética.

A educação, que ao nosso ver é o tema central do Diálogo, desabrocha na imagem da alegoria da caverna. E ainda, a própria cidade é uma imagem para definir o que é justiça, ou seja, não é uma cidade propriamente dita. Definir justiça, para Platão, é algo muito maior do que o próprio Diálogo, tendo em vista que este é apenas um suporte para o desenvolvimento de suas teorias e argumentos acerca de uma série de conceitos. E é justamente a busca por um destes conceitos, o de justiça, que leva à questão central, que é a educação, pois só por meio desta é que se alcança aquela.

Evilázio Teixeira, a seguir, comenta a relação existente entre o mito da caverna e a educação:

[...] como se coloca o *mito da caverna* e sua aplicação para a educação? O objetivo do mito é tratar a respeito da possibilidade de o homem conhecer as coisas na sua transparência e, portanto, da possibilidade de se chegar à verdade. Qual é a verdade das coisas desse mundo? Qual é a verdade do homem e de cada homem em particular? A intenção de Platão é, a partir da alegoria, apresentar o problema da educação. O que é o homem e o que este pode tornar-se a partir da educação? De antemão, no *mito da caverna*, Platão mostra claramente o que é a vida do homem sob a influência da educação ou a falta dela. Parece-nos que o escopo que busca o filósofo da *Academia*, através da imagem da caverna, quer colocar em evidência a constituição da natureza humana. A *paidéia* é focalizada a partir do ponto de vista do homem: por meio da educação pode transformar e purificar sua alma, em vista da contemplação do Bem Supremo. A visão do bem é a condição de possibilidade para o homem discernir o certo do errado aqui e agora na vida, seja no indivíduo, seja no Estado.¹⁰³

¹⁰³ TEIXEIRA, op. cit., p. 62.

Logo, o objetivo da alegoria é dar ao homem a possibilidade de conhecer a verdade, de levar luz à escuridão, mas uma luz que proporcione a *paideia*. Tal educação, que se dá conforme a natureza do homem, se inicia desde a mais tenra idade e de modo forçoso. Não é por acaso, inclusive, que o filósofo, ao retornar à caverna, além de estragar sua vista com a escuridão, poderia ser morto pelos prisioneiros.

Após discutirmos a passagem da caverna ao longo do trabalho, pensamos em uma forma de torná-la mais didática ao leitor, mais visual. Para tanto, segue o capítulo onde iremos expor uma representação gráfica.

12 A REPRESENTAÇÃO GRÁFICA DA CAVERNA

A alegoria da caverna é uma imagem que apresenta uma imensa variedade de símbolos pouco valorizados, graficamente, por estudiosos. Tentaremos aqui, portanto, representá-la. Ressalta-se, no entanto, que o texto, por se tratar de uma alegoria, nos omite alguns dados mais precisos, o que nos obriga a fazer certas deduções da parte textual para representá-lo graficamente. Outro problema com o qual nos deparamos são as divergências nas traduções.

Além disso, a caverna representa não só os movimentos de *anábasis* e *katábasis*, mas também carrega consigo uma importância de cunho religioso ou místico segundo advoga Schuhl:

Pode-se, igualmente, considerar as sombras da caverna como a projeção de um outro espetáculo, tão familiar aos atenienses: os quadros vivos, relativos à história de Deméter e de Core, que retratavam as iniciações eleusianas e cujo brilho ofuscava as Mistas. [...] Platão teria descrito, portanto, um espetáculo que fazia 'provavelmente parte de cerimônias religiosas como as que se celebravam no momento de iniciação nos mistérios'.¹⁰⁴

Bernard Pieltre comenta ainda:

Celebravam-se, em Eleusis (perto de Atenas), em honra de Deméter (Core é o nome de sua filha), os mistérios, isto é, cerimônias durante as quais o "misto" (aspirante à iniciação) contemplava quadros, cenas que se assemelhavam à história de Deméter ou de divindades parecidas.¹⁰⁵

Logo, cavernas são consideradas, desde a pré-história, como sendo lugares propícios a revelações e aparições, ou seja, lugares onde se mantém contato facilmente com o sobrenatural. Talvez por isso, Platão tenha optado por uma caverna como cenário para desenvolver sua teoria.

Após as ressalvas acima, selecionamos algumas traduções divergentes de um mesmo fragmento '514 a-b'. Ressaltamos que o objetivo de retomar trechos da passagem da caverna anteriormente já citada, se dá devido a necessidade de mostrar

¹⁰⁴ SCHUHL, Pierre-Maxime. *La Fabulation Platonicienne*. 2 ed. J. Vrin, 1968, p. 46-47.

¹⁰⁵ PIETTRE, op. cit., p. 105.

quão desiguais podem ser as traduções, a ponto de prejudicar o leitor mais desavisado.

A luz de um fogo aceso a grande distância brilha no alto e por trás deles; entre os prisioneiros e o foco de luz há um caminho que passa por cima, ao longo do qual imagina agora um murozinho, à maneira do tabique que os pelotiqueiros levantam entre eles e o público e por cima do qual executam suas habilidades. (514 b)

[...] serve-lhes de iluminação um fogo que se queima ao longe, numa eminência, por detrás deles; entre a fogueira e os prisioneiros há um caminho ascendente, ao longo do qual se construiu um pequeno muro, no género dos tapumes que os homens dos «robertos» colocam diante do público, para mostrarem as suas habilidades por cima deles. (514 b)¹⁰⁶

A única coisa que podem ver é o fundo da caverna. Fora desta, e em certa elevação, brilha um fogo. Entre o fogo e os homens encarcerados – ou “encavernados” – interpõe-se um caminho elevado, ao longo do qual se erige um muro, semelhante aos palcos que se constroem para os saltimbancos. Ao longo do muro, há homens que carregam objetos de todo tipo.¹⁰⁷

De onde vêm essas sombras? De figuras de madeira e de pedra que representam homens e animais sobre um muro sendo conduzidos, como num teatro de marionetes, por titeriteiros. E os ecos? Eram as vozes desses titeriteiros. Atrás, num plano superior, mas sempre dentro da caverna, um fogo arde. Sua luz, ao passar sobre o muro, ilumina essas figuras ou marionetes e projeta suas sombras sobre a parede do fundo da caverna.¹⁰⁸

[...] la lumière d'un feu allumé au loin sur une hauteur brille derrière eux; entre le feu et les prisonniers il y a une route élevée; le long de cette route figure-toi un petit mur, pareil aux cloisons que lès montreurs de marionnettes dressent entre eux et le public et au-dessus desquelles ils font voir leurs prestiges. (514 b)¹⁰⁹

Torna-se nítida a importância, portanto, da utilização do Diálogo original, ou seja, em grego.

[...] φῶς δὲ αὐτοῖς πυρὸς ἄνωθεν καὶ πόππωθεν καόμενον ὀπίσθεν αὐτῶν, μεταξύ δὲ τοῦ πυρὸς καὶ τῶν δεσμωτῶν ἐπάνω ὁδόν, παρ' ἧν

¹⁰⁶ PLATÃO. 2012, op. cit.

¹⁰⁷ MORA, op. cit., Vol. I, p. 433.

¹⁰⁸ PIETTRE, op. cit., p. 39.

¹⁰⁹ PLATON. 1956, op. cit.

ἰδὲ τειχίον παρωκοδομημένον, ὡς περ τοῖς θαυματοποιοῖς πρὸ τῶν ἀνθρώπων πρόκειται τὰ παραφράγματα, ὑπὲρ ὧν τὰ θαύματα δεικνύασιν. (514 b)¹¹⁰

Vejamos agora duas representações distintas da caverna de Platão: a primeira apenas com os símbolos alegóricos e a segunda apenas com o que tais símbolos representam.

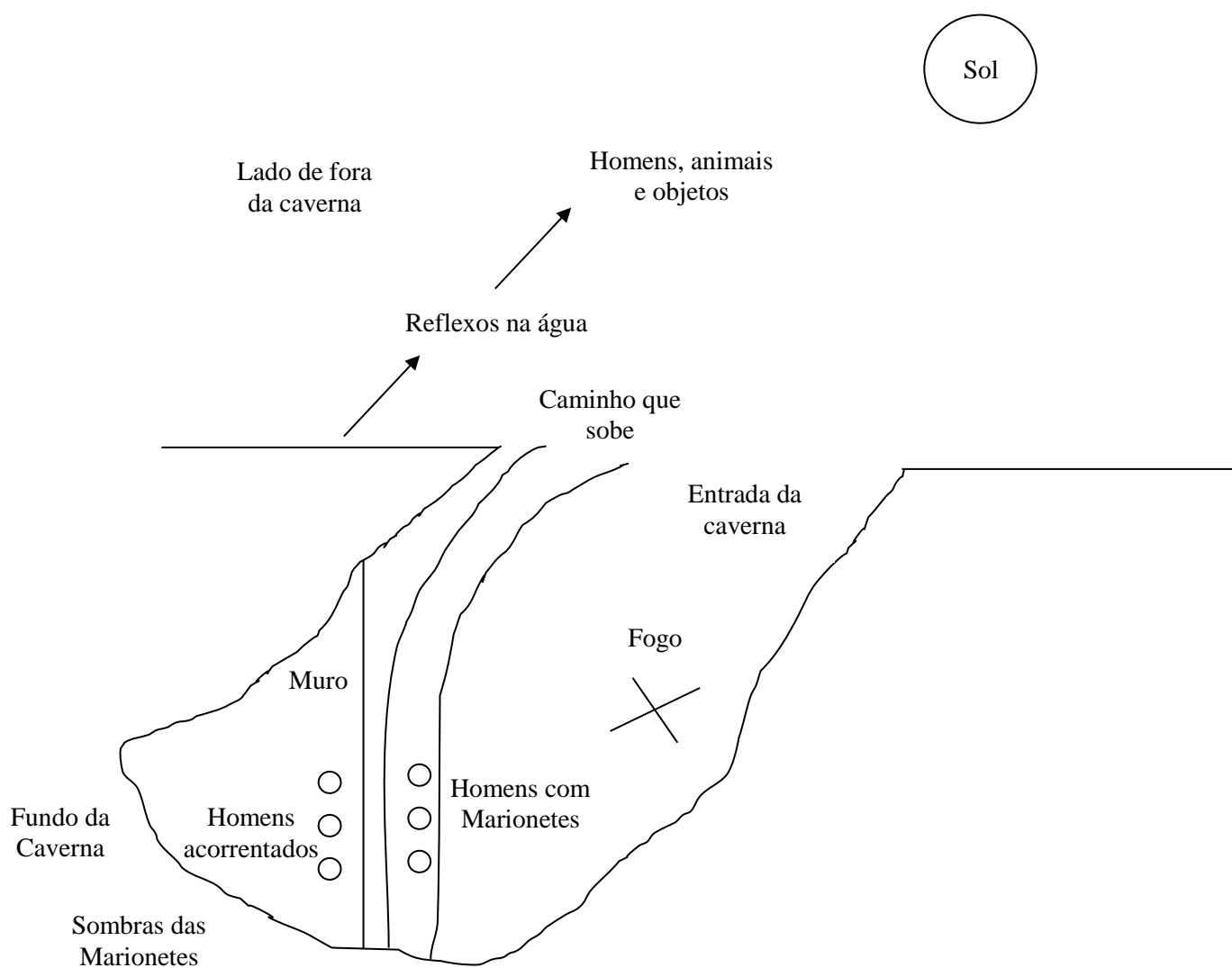


Figura IX – Representação gráfica da imagem da caverna e seus símbolos

¹¹⁰ ibid.

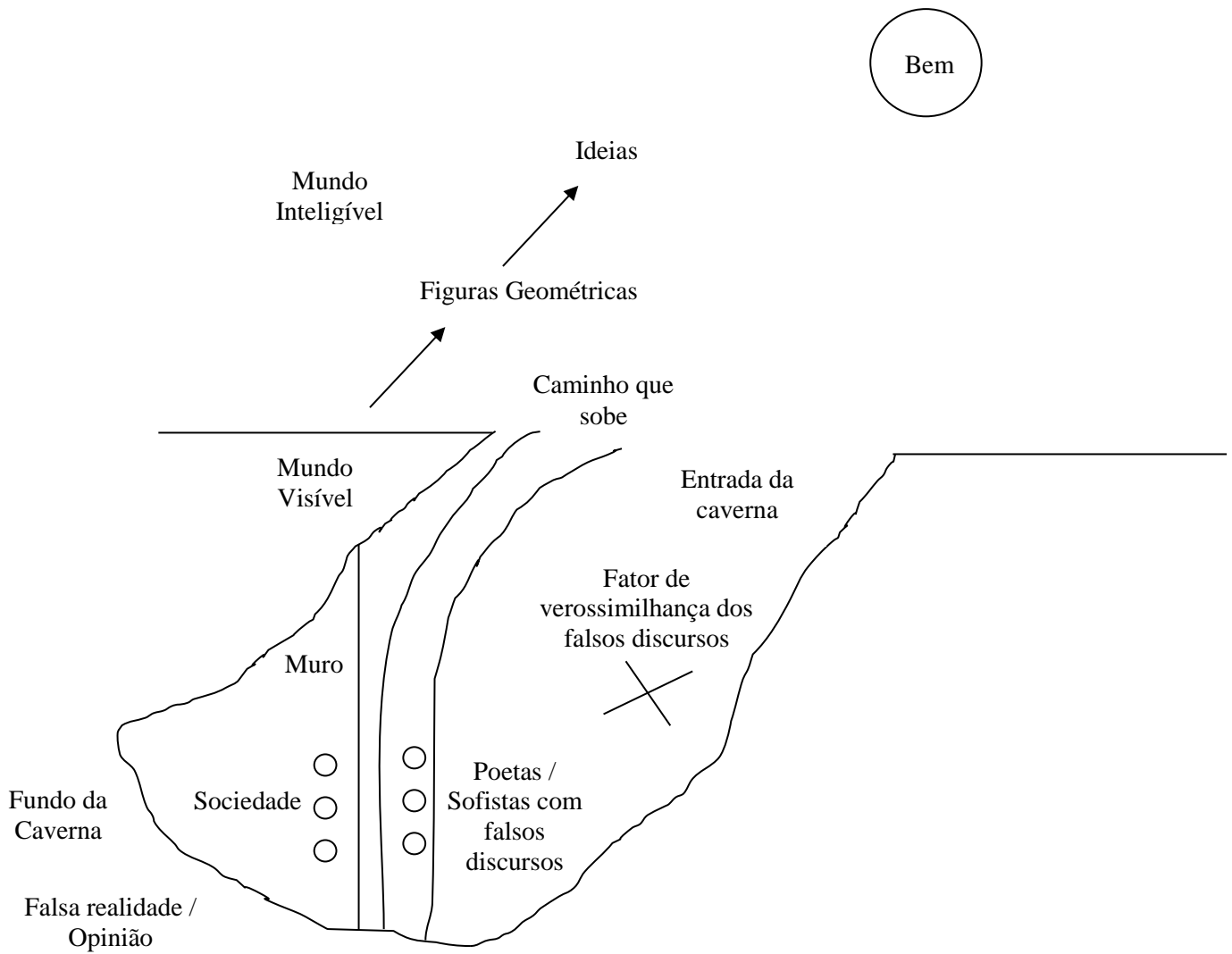


Figura X – Representação gráfica da imagem da caverna e interpretação de seus símbolos

13 CONCLUSÃO

Trasímaco, no Livro I, dá início à discussão acerca da definição de justiça, além de afirmar que é o justo quem deve deter o poder, elaborar as leis e a quem todos devem obedecer. Alega que a justiça é o interesse do mais forte, no caso o governo. Quanto a Sócrates, este chega ao término do Livro em situação aporética, uma vez que não consegue definir o que é justiça, se esta é ou não uma virtude e ainda, se o justo é ou não feliz.

Eis aqui, então, o passo inicial do nosso itinerário à alegoria da caverna, pois embora a discussão comece com a justiça, esta está relacionada diretamente com a forma de governo e, conseqüentemente, com aquele que governa: o Rei-filósofo.

A celeuma prossegue no Livro II, onde Sócrates continua sendo cobrado quanto a dar esclarecimento da superioridade da justiça sobre a injustiça. A justiça não afeta apenas o indivíduo, mas a cidade como um todo, além disso, é mais fácil analisar a justiça no âmbito da cidade do que no do indivíduo pelo fato de ela ser maior. É a partir deste ponto, então, que Sócrates começa a delimitar o modelo de cidade ideal. Nela deve haver reciprocidade, uma via de mão dupla entre os cidadãos, onde quem dê não fique sem receber. Ele ressalta a troca de serviços, no entanto, cada indivíduo deve exercer exclusivamente o ofício para o qual possui predisposição. Desta relação entre os cidadãos surgem, então, a justiça e a injustiça.

Com a cidade cada vez maior surgem as guerras e, conseqüentemente, a necessidade de um exército que proteja tanto os bens quanto as terras. Os guardas devem possuir vocação, além do preparo próprio do ofício. Devem ser temperantes, discernir o inimigo do cidadão e possuir amor pelo conhecimento.

O processo educacional deve se iniciar, portanto, desde a mais tenra idade, com a Ginástica e a Música, conforme consta no Livro III, pois aqui começará a formação dos guardiões. Aprenderão que não devem temer a morte, uma vez que guardiões devem ser corajosos para enfrentar batalhas. Aprenderão, também, a distinguir a verdade da mentira e como aquela deve prevalecer sobre esta, pois a mentira só será aceita desde que seja em prol da comunidade, já que pode levar à ruína.

Os guardas também são educados para obedecer aos governantes, confiar nos deuses e se precaver com relação às fábulas dos poetas.¹¹¹ O que leva Sócrates a se questionar quanto à permanência destes na cidade. Não os rechaça, mas devem respeitar as leis da cidade e não prejudicar a educação dos jovens com suas narrativas por imitações.

Quanto aos homens, a justiça causa felicidade ou não? Eis uma nova questão. Mas para isso deve-se ter o conhecimento do que é justiça. Sócrates ratifica uma vez mais que a Música e a Ginástica são importantes para o saber e a coragem, respectivamente. Desta forma, corpo e alma se harmonizam, devendo ser esta a educação de um governante, que, por sua vez, não deve ser moço, pois os mais velhos mandam e os mais jovens obedecem.

Os guardas a serem escolhidos para avançar nos estudos devem ser os que se destacam por amor ao ofício, onde a felicidade da cidade é a felicidade deles, e não necessariamente o contrário. Por isso devem ser colocados à prova constantemente. Sócrates recorre a um mito fenício como uma das provações pelas quais governantes e guardas devem passar para que sua aptidão para o ofício seja averiguada.

Segundo o mito, a terra deu à luz após os indivíduos receberem educação, e como mãe de todos, deve ser protegida em caso de ataque. Todos, portanto, são irmãos, mas a cada um foi acrescentado ouro, prata, ferro ou bronze, o que definirá a classe à qual cada um pertencerá. Tal mito nos remete ao mito de Hesíodo.

O Livro III, portanto, nos trouxe à tona, mais uma vez, a educação como parte do itinerário para se chegar ao conceito de justiça, e o mesmo se repete no Livro IV. Aqui a formação do indivíduo influenciará na educação do (s) governante (s) e no

¹¹¹ “Poderíamos começar questionando se Platão, por vezes, não é contraditório, ou mesmo ambíguo: de um lado, critica e rejeita os mitos e, de outro, usa constantemente mitos para expor sua filosofia. Posto de outro modo: Platão parece estar ora numa e ora noutra margem do mesmo rio. De um lado, propõe desmistificar; de outro lado, utiliza-se abundantemente do recurso mitológico. De um lado, recorre à mitologia; de outro lado, rejeita-a. Um exemplo do que estamos falando está em *A República*. Propõe expulsar os poetas e dramaturgos de sua *Politeia* ideal e, nessa mesma obra, expõe seu pensamento a respeito do mundo das ideias, valendo-se de três mitos: o mito do sol, o mito da linha e o *mito da caverna*. [...] Originalmente, mito se refere a histórias sagradas tidas como verdadeiras. Em Platão o mito assume um sentido de alegoria, ou como entendemos hoje, um sentido de metáfora”. TEIXEIRA, op. cit., p. 61.

“Na realidade, toda a linguagem carrega algo de mítico. [...] a distinção entre ‘*mythos*’ e ‘*logos*’, em Platão, permanece indeterminada, problemática, suspensa. Seu discurso filosófico, sua indagação teórica, recorre ao mito todas as vezes que a busca da definição e a tentativa das perguntas não encontram respostas”. *ibid.*, apud PAVIANI, Jayme. *Escrita e linguagem em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993, p. 65.

destino da cidade, além de continuar no rasto da justiça, não obstante, chegará a uma conclusão satisfatória.

Neste Livro IV constatamos que cada indivíduo deve exercer seu ofício segundo sua própria natureza e predisposição, além disso, a felicidade da cidade como um todo é fruto da justiça, e isso só acontece quando cada um exerce apenas um ofício. Os guardiões, por exemplo, são felizes, ainda que com uma série de privações, pelo fato de exercerem as funções que lhes são próprias por natureza e, conseqüentemente, por estarem tornando a cidade feliz.

Vimos que a cidade ideal é composta por quatro virtudes: sabedoria, valentia, temperança e justiça. Trata-se de uma cidade onde governantes e governados encontram-se em consenso quanto a quem manda e quem é mandado. Isto é temperança. O mesmo não ocorre com a sabedoria e a valentia, pois estas se encontram em apenas partes da cidade. A justiça, finalmente, nada mais é do que exercer seu ofício, ou seja, cada um cuidar unicamente do que lhe diz respeito, do contrário, teremos a injustiça.

Sócrates parte da macro para a micro visão, ou seja ele busca o conceito de justiça a partir da cidade para que, só em seguida se volte para o indivíduo. A cidade para ser justa precisa que cada uma das três classes, respeitando-se a natureza de cada uma, seja temperante, corajosa e sábia. O mesmo deve ocorrer com a alma.

O Livro retoma, também, a questão da educação dos guardas por meio da preservação da Música e da Ginástica, a fim de que as leis e a constituição permaneçam incólumes. Estas duas disciplinas são relacionadas por Sócrates à tese da alma tripartite, ou seja, uma alma dividida em três princípios: racional, irracional e colérico. Isto se dá da seguinte forma: a Música e a Ginástica educam os princípios racional e colérico da alma, e estes, por sua vez, comandam a parte irracional; desta forma, corpo e alma estarão protegidos. A injustiça é o conflito entre estes três princípios, pois neste caso prevaleceriam os vícios, que arruinam a cidade e o indivíduo.

Logo, o Livro IV pode ser concluído da seguinte forma: a justiça, que é cada um desenvolver sua respectiva função, gera felicidade para a cidade, mas isso só se dá se o indivíduo tomar ciência disto por meio da educação, que ocorre inicialmente pela Música e pela Ginástica. Estas, por sua vez, irão educar a alma tripartite, e de acordo com o sucesso de tais disciplinas, poderá resultar em ruína ou prosperidade da cidade.

O Livro V do Diálogo é uma continuação dos Livros anteriores no que se refere à formação da cidade ideal. Nele Sócrates apresenta a imagem das três ondas: a primeira trata acerca da lei das mulheres, se podem desempenhar ou não a função de guarda caso possuam uma natureza voltada para tal ocupação. A segunda trata do pertencimento das mulheres pelo guardas, dos casamentos controlados pelos dirigentes e do desconhecimento entre pais e filhos. A terceira e mais árdua onda trata da escolha do Rei-filósofo como sendo aquele mais capaz de governar a cidade.

Isto levou Sócrates a discutir, a partir daqui, acerca da *epistème* e da *dóxa*. Afirma não serem objetos diametralmente opostos, dois extremos, mas sim duas faculdades intermediárias de acesso à verdade; pois faz-se necessário sair da leitura do senso comum de que nos diálogos platônicos só há verdade ou ignorância, uma vez que o Livro V mostra a opinião como sendo a coisa intermediária.

Neste Livro encontramos de forma enraizada não a oposição, mas a relação conhecimento/opinião, e a distinção entre *philodoxo* e *philosopho*. Ambos possuem graus de conhecimentos diferentes. O *philodoxo* é amigo da opinião, baseia seu conhecimento nas aparências e imagens, amante de espetáculos, das artes e formas belas, como os sofistas, por exemplo. Já o *philosopho* alcança o conhecimento por meio da Dialética, contempla as formas inteligíveis, o belo em si, a verdade, sendo por isso aquele mais apto a governar a cidade. Qual a diferença então entre os pensamentos de ambos os homens? Um se trata de conhecimento, o outro de opinião. Aquele que conhece, conhece algo que existe. Mas pode ser que determinadas coisas existam ou não existam e que venham a ocupar posição intermediária entre o ser puro e o não-ser absoluto. Logo, se o conhecimento corresponde ao ser puro e a ignorância ao não-ser absoluto, o que seria então a coisa intermediária? A opinião, que corresponde ao devir. É justamente por conta da distinção entre *philodoxo* e *philosopho* que Platão faz estas distinções gnosiológicas/ontológicas.

Na Introdução foi por nós colocada a seguinte questão: por que Platão busca a distinção entre os mundos visível e inteligível? A resposta foi obtida a partir da análise deste Livro V, por meio do qual pudemos acompanhar um fio condutor que perpassa pelos conceitos de ser puro, devir e não-ser absoluto e, em seguida, pelos de conhecimento e conjectura, que resultarão nos dois mundos (509 d), mundos estes basilares para que se compreenda a passagem da Linha, discorrida no Livro VI e a alegoria da caverna, no Livro VII.

O Livro VI trata do governante ideal para a cidade, que é o filósofo, aquele que recebeu a melhor educação dentre todos os outros cidadãos, sendo capaz, portanto, de contemplar o Bem em si. Este Livro, por meio da imagem da Linha, que apresenta ao leitor os conceitos de mundo visível e inteligível, dá continuidade ao Livro V, tendo em vista a relação destes mundos com a *dóxa* e a *epistémé*, respectivamente, assim como abre caminho para o Livro VII, que trata da *paidéia* propriamente dita, nosso objeto de estudo.

Segundo Bernard Pieltre, a leitura do Livro VII é “Um convite a uma conversão da inteligência”¹¹², onde o primeiro passo é não tomar por certas as opiniões, mas desenvolver um ânimo questionador para que se alcance a verdade. Tal Livro, por meio da alegoria da caverna, tem por função mostrar o processo de *paidéia* do filósofo, sua ascensão intelectual rumo ao Bem, o que o tornará apto a governar a cidade idealizada por Sócrates. Cabe ressaltarmos aqui, uma vez mais, que ao mencionarmos Sócrates, estamos nos referindo a Platão, tendo em vista o fato de aquele, além de personagem, também ser porta-voz de Platão.

Com relação à alegoria da caverna, interpretamos da seguinte forma: o interior da caverna é o mundo visível, onde há ignorância e opinião e o lado de fora da caverna, que corresponde ao dia, ao mundo inteligível, encontramos as ciências, e por meio da Dialética alcançamos o Bem em si.

O visível é onde nos encontramos, o mundo do senso comum, da falta de conhecimento, o nosso cotidiano que tende a nos cegar e desviar do caminho da luz da verdade, do nosso apanágio: “Platão mostra que o mundo em que vivemos, material, real, significa uma cópia do que é o mundo ideal”.¹¹³ O prisioneiro encontra-se em uma situação passiva de violência, ou seja, ele é forçado, arrastado para fora da caverna pelo filósofo, sendo obrigado a enfrentar o árduo caminho de ascensão. Ao sermos orientados por aqueles que já deram início ao caminho de subida, somos libertados das correntes, e nos encaminhamos para a saída da caverna, sendo postos em contato com o mundo exterior, ou seja, com a primeira seção do mundo inteligível. Para os prisioneiros a vida subterrânea estava em conformidade com a sua natureza, pois não tinham consciência da sua situação, por isso a necessidade de alguém para libertá-los.

¹¹² PIETTRE, op. cit., p. 36.

¹¹³ TEIXEIRA, op. cit., p. 69.

No passo 515 c8: “[...] vindo a ser um deles libertado e obrigado imediatamente a levantar-se, a virar o pescoço, andar e olhar na direção da luz [...]”¹¹⁴, podemos constatar que o prisioneiro está sentado, mas que precisa estar de pé ‘novamente’, pois o prefixo ἀνά do verbo ἀνίστημι indica ‘re’, ‘de novo’, no caso, ficar de pé de novo. Cabe ressaltar aqui que, embora os prisioneiros não tenham nascido lá, eles se encontram na caverna desde a infância, são como crianças que precisam ser cultivadas: “Encontram-se nesse lugar, desde pequenos [...]” (514 a) Isso corrobora o fato de que a condição natural dos homens não é estar sentado e acorrentado. E ainda, os prisioneiros encontram-se em uma condição de doentes, pois precisam ser curados com relação à desordem da natureza primeira do ser humano, que é a liberdade: “Considera agora, Ihe disse, quais seriam as conseqüências da libertação desses homens, depois de curados de suas cadeias e imaginações [...]”. (515 c)

Caso o processo de aprendizagem dê continuidade, a segunda seção do mundo exterior, onde se encontra o Bem, será o destino. Aqui, poucos alcançam, apenas aqueles que têm a alma filosófica por natureza. E uma vez atingido tamanho conhecimento, terá por obrigação retornar à caverna e levar a verdade aos seus concidadãos ignorantes que lá ainda permanecem, já que esta é uma das funções do filósofo. A saída, ou seja, o movimento de *anábasis*, embora não se dê de forma deliberada, tanto é que o filósofo ao adentrar a caverna corria o risco de ser morto pelos prisioneiros, implica responsabilidades¹¹⁵, como por exemplo, o retorno ao seu lugar de origem. E é justamente isso que permite com que no retorno, já no movimento de *katábasis*, se compreenda todo o processo percorrido, a passagem da *apaideusía* para a *paidéia*. Este movimento inverso, por meio de uma desconstrução, desvela tudo o que se tinha por certo antes de voltar os olhos da alma para a luz da verdade.

Buscamos responder com isso, à nossa segunda questão, ou seja, de que modo a imagem da caverna fala de educação, aliás, o Livro VII se inicia da seguinte forma: “[...] imagina a nossa natureza, relativamente à educação ou à sua falta [...]”

¹¹⁴ PLATÃO. 2000, op.cit.

¹¹⁵ “Uma pergunta poderia ser feita. O que é mais determinante no homem? A solidão ou a comunhão? O homem é mais indivíduo, único, irrepitível e como tal absoluto em seu ser? Ou social, e portanto necessitado de outrem? Como conciliar no homem a sua identidade individual com sua necessidade da coletividade? Platão acentua mais o aspecto social do homem. O homem é, enquanto é participante de uma comunidade. Não existe o indivíduo isolado”. TEIXEIRA, op. cit., p. 112. Por isso, inclusive, o retorno do filósofo, já que, além de ser obrigação levar o conhecimento aos prisioneiros, não poderia viver no inteligível sozinho, retornando, portanto, à cidade.

(514 a)¹¹⁶, corroborando o fato de que a alegoria da caverna trata acerca da *paidéia* e do currículo do filósofo.

Tendo em vista tudo o que fora acima exposto, perguntemos ainda: este *eikón* platônico, ou seja, a caverna, pode de alguma forma ser comparado ou servir de exemplo para o indivíduo contemporâneo? De que forma esta alegoria pode possuir aplicabilidade ainda hoje, mesmo tendo decorrido tantos séculos? Não tratamos aqui de um tema atemporal, mas cada vez mais constante e presente na vida do homem independentemente de etnia, nacionalidade, classe social, faixa etária, gênero, dentre outros aspectos. Segundo Evilázio Teixeira, a alegoria é importante, inclusive, no sentido de mostrar a necessidade que um indivíduo tem do outro para sobreviver:

Para Platão, o Estado tem sua origem no fato de cada um não ser auto-suficiente, mas necessitado de muita coisa. Os homens não se reúnem por causa da arbitrariedade, mas por necessidade. Aqui se cola o princípio da justiça, que se fundamenta, segundo Platão, no fato de que todo o homem possui necessidades das quais não lhe é possível prescindir, e que não pode satisfazer por si só. [...] Isso significa que não apenas vivemos no mundo, mas que convivemos. A educação tem o caráter de ensinar os homens a conviver em harmonia e solidariedade entre si e com os demais seres. [...] A mesma limitação, que força o indivíduo a viver em sociedade, também o converte num elemento útil dela, pois a pluralidade de caracteres individuais não é mera diversidade, mas leva implícita uma capacidade de organização ou, em outras palavras, de formar um todo.

O homem, como ser isolado, é insuficiente, não basta a si mesmo [...] Conviver implica sair de si mesmo e relacionar-se com os outros.¹¹⁷

Isto pode ser constatado em nosso dia a dia, já que o homem depende do outro, desde os tempos mais remotos, para constituir família, procriar, obter alimento, segurança, manter-se psicologicamente são, dentre outros aspectos.

Constatamos que o Diálogo gira em torno da política, da justiça, do homem justo e da formação de uma cidade perfeita, mas nada disto é possível se não for tratada a questão da educação, que, no caso em tela, tinha como intuito formar dirigentes capazes de governar a cidade, no caso os Reis-filósofos. A *República* como

¹¹⁶ PLATÃO. 2012, op. cit.

¹¹⁷ TEIXEIRA, op. cit., p. 110-111.

um todo aborda temas que nos são muito caros e pertinentes ainda hoje, no entanto, é inevitável o fato de algumas questões serem atemporais, uma vez que o contexto histórico da obra, o modo de vida e cultura do povo grego devam ser levados em consideração. Não obstante, ainda que tenhamos de fazer determinadas concessões devido ao lapso temporal existente entre Platão e nós, muitas de suas teorias se aplicam ainda hoje, seja de forma consciente ou não.

Mas de que forma ler Platão hoje em dia? Eis uma questão a ser pensada. A leitura se dá de diferentes formas de acordo com as épocas, e isso influenciará na relação a ser estabelecida com o homem. Vejamos:

[...] a pergunta: Como ler Platão hoje?, requer uma resposta objetiva. A leitura realizada dos diálogos de Platão tem como objetivo aprender a pensar filosoficamente a educação, aprender a conduzir os processos de conhecimento e os juízos articulados com os fins éticos da vida humana e da vida em sociedade. Portanto, a leitura de Platão não tem em vista a mera curiosidade ou a repetição erudita de seus conceitos fundamentais. Não é suficiente ler Platão motivados, por exemplo, pelo fato de ele considerar a educação um problema de Estado. Essa questão, como outras, pode ser considerada uma razão forte para lê-lo, mas não a razão principal. Não são os 'conteúdos' de uma possível filosofia da educação que nos despertam o interesse pelo seu pensamento, porém, o modo de pensar filosófico que sustenta as investigações dos procedimentos pedagógicos. Além dos temas e dos problemas educacionais, sobressai-se o sentido que perpassa o esclarecimento dessas questões.¹¹⁸

Muitos dos exemplos alegóricos e imagéticos discutidos no presente Diálogo são passíveis de serem aplicados na vida do homem, a teoria da Ideias platônica é um exemplo disso, pois ainda que o indivíduo não perceba, está vivendo em um mundo recluso, repleto de amarras. Um mundo onde há muita ignorância, desconhecimento, acomodação e falta de estímulo em direção ao progresso. Este mundo corresponde ao visível. Por isso "A verdadeira *paidéia* tem por finalidade modelar o *homem dentro do homem*, ou o *homem no homem*, isto é, a parte espiritual da alma".¹¹⁹ Ou seja, é a formação intelectual que fará com que o homem, por meio de uma introspecção, de um voltar-se para si, perceba que o mundo em que vive não passa de um conjunto de imagens, e, por conseguinte, busque uma nova perspectiva de vida.

¹¹⁸ PAVIANI, op. cit., p. 24-25.

¹¹⁹ TEIXEIRA, op. cit., p. 114.

O indivíduo ter conhecimento ou não de um Diálogo intitulado *República* ou de uma imagem denominada alegoria da caverna, não interfere na ocorrência deste processo, pois Platão, através destes dois mundos, apenas retratou o que já ocorria na vida cotidiana dos homens da sua época. Portanto, por mais que o homem desconheça quaisquer questões relacionadas a Platão, ele deve procurar fazer parte de um movimento constante de progresso, sair da zona de conforto rumo a novos conhecimentos, buscar o que corresponde ao mundo inteligível. A busca pelo conhecimento deverá ser contínua, já que o inteligível é uma fonte inesgotável de recursos para a alma do homem.

Analisamos no presente trabalho a proximidade e o afastamento entre o alegórico e o real, e concluímos que o alegórico platônico nada mais é do que uma leitura da vida do homem. O imagético encena não só o que já é experimentado pelo indivíduo, ou seja, o seu cotidiano, como também o impensável, o que ainda não foi por ele experimentado pelo fato de os olhos da alma ainda não terem se voltado para determinadas questões.

O homem contemporâneo carece de orientação, esclarecimento, tanto quanto o de qualquer outra época, inclusive na de Platão, pois apesar de muitos acreditarem viver em uma sociedade em progresso, na prática, continuamos sendo prisioneiros, inclusive sem perceber, e ainda há muito a ser desvelado. Desconhecemos muita coisa, e isso não pode passar despercebido, pois a mídia, a tecnologia, o consumismo, a inversão de valores éticos, a política, anestesia e facilitam o processo de alienação. Neste sentido corrobora Paviani:

A luta entre o conhecimento sensível e o inteligível envolve igualmente as relações entre o individual e o coletivo. Hoje, vivemos numa sociedade em que o individualismo é acentuado e dá origem a outros modos de ser como o egoísmo.¹²⁰

Deve-se reconhecer, portanto, que o legado da alegoria platônica é importante ainda hoje, bem como rende frutos que fazem com que a sociedade, por meio de questões ontológicas, repense o mundo que a cerca. Portanto:

O homem que não busca a verdade e, especialmente não procura a sua verdade, estará condenado a cometer sempre o mesmo erro. A

¹²⁰ PAVIANI, op. cit., p. 59.

frase do templo de Delfos *conhece-te a ti mesmo* será sempre um eco filosófico e ao mesmo tempo um clamor para aqueles que pretendem investir e gastar suas energias na educação.¹²¹

A função didático-pedagógica da alegoria da caverna é cumprida toda vez que um prisioneiro se liberta, e o mesmo ocorre conosco, homens contemporâneos, quando, por meio da educação, transpomos a falta de conhecimento. Platão, no Diálogo, “[...] deseja é melhorar as leis, aperfeiçoar a legislação e, assim, propor a ordenação de um Estado ideal e uma adequada e verdadeira educação da juventude”¹²², logo, “[...] cabe à educação, no seu estágio mais avançado, promover e garantir a virtude, os valores, a excelência humana e a obediência às leis”.¹²³ No entanto, embora esperemos que a nossa sociedade almeje realizar, inclusive, por iniciativa própria, o movimento do ‘visível’ para o ‘inteligível’, não há como refutar o fato de que na política atual a cobiça pelo poder é o que sobrepuja o interesse comum dos homens, e isso se reflete em demasia nas instituições de ensino:

Governar Cidades-Estado é tarefa dos filósofos educados para o bem. A educação nesse sentido pode ser de fato a mediação entre a filosofia e a ação política. A lição de Platão prega o contrário do que se pratica no mundo contemporâneo, pois só podem obter o poder ‘os menos ansiosos de poder’ (521 a, b). A Cidade ou a sociedade platônica governada por homens desinteressados, livres de paixões e intrigas políticas. Quem administra os negócios públicos não pode submeter-se aos interesses pessoais e ser movido pela idéia de enriquecimento.¹²⁴

Daí a proposta pedagógica de Platão a fim de educar os cidadãos e impedir que dirigentes como este governem a Cidade. Deveríamos, portanto, adotar práticas inspiradas no modelo platônico de educação a fim de que nos afastemos da ruína prevista por Platão.

¹²¹ TEIXEIRA, op. cit., p. 66.

¹²² PAVIANI, op. cit., p. 21.

¹²³ *ibid.*, p. 59.

¹²⁴ *ibid.*, p. 95.

14 REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ALEXANDRE, Michel. *Lecture de Platon*. Paris: Bordas, 1968.
- ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Claredon Press, 1980.
- ARAÚJO, Carolina (Org.) *Verdade e espetáculo: Platão e a questão do ser*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014.
- ARTAUD, Antonin. *L'ombilic des limbes - suivi de le pèse-nerfs et autres textes*. Paris: Gallimard, 1968.
- AUBENQUE, Pierre. Antique Philosophie. In: *Encyclopaedia Universalis*. Vol. II. Paris, 1990.
- _____. Onto-logique, In: *Encyclopédie Philosophique Universelle*. Vol. I. Paris: PUF, 1989.
- BAILLY, Anatole. *Le Grand Bailly – Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 2000.
- BROCHARD, V. *Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*. Paris: J. Vrin, 1974.
- _____. *De L'égalité des Segments Intermédiaires dans la Ligne de la République*. Paris, 1992.
- CHAIX-RUY, Jules. *La Pensee de Platon*. Paris: Bordas, 1996.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque – histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1999.
- CHÂTELET, François. *Platão*. Porto: Rés, 1978.
- _____. *A Filosofia pagã*. Vol. I. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2 ed.
- CHERNISS, H. F. A Economia Filosófica da Teoria das Idéias. In: *O que nos faz pensar*, nº 2. Rio de Janeiro: PUC, 1990.
- CONFORD, F. M. *La Teoria Platonica del Conocimiento*. Trad. N. L. Cordero / M. D. C. Ligatto. Barcelona: Paidós, 1983.
- CROSS, R. C. *Plato's Republic: a philosophical commentary*. London: Macmillan, 1964.
- DIXSAUT, Monique (Direction). *Études sur la République de Platon: 2. de la science, du bien et des mythes*. Paris: J. Vrin, 2005.
- _____. *Le Naturel Philosophe: Essai Sur les Dialogues de Platon*. Paris: J. Vrin, 1998.
- _____. *République (Livres VI et VII) – Traduction et Commentaire*. Paris: Bordas, 1986.

- DUMONT, J. P. *Éléments d'histoire de la philosophie antique*. Paris: ISB, 1993.
- ERLER, Michael. *Platão*. São Paulo: UnB, 2013.
- FESTUGIERE, André Marie Jean. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: J. Vrin, 1950.
- FREIRE, Antônio. *O pensamento de Platão*. Braga: Cruz, 1967.
- HEIDEGGER, M. La Doctrine de Platon sur la Verité. In: *Questions II*. Ed. Gallimard. _____ . *Vom Wesen der Wahrheit: zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Vol. 34. Ed. Hermann Mörchen. Frankfurt: V. Klostermann, 1997.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- JASPERS, K. *Les grands philosophes*. U.G.E.
- JOLY, H. *Le Renversement Platonicien: Logos, Episteme, Polis*. Paris: J. Vrin, 1985.
- KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à Leitura de Platão*. Lisboa: Presença, 1988.
- LAFRANCE, Yvon. *Pour Interpréter Platon – La Ligne en République VI, 509 d - 511 e. Bilan Analytique des Études (1804-1984)*. Montreal: Bellarmin, 1987.
- LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MATTÉI, Jean-François. *Platão*. São Paulo: UNESP, 2010. _____ . *Platon et le miroir du mythe*. Quadrige, 2002.
- MONDOLFO, Rodolfo. *O Pensamento Antigo – História da Filosofia Greco-Romana*. Vols. I e II. São Paulo: Mestre Jou.
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Loyola, 2001.
- MORENTE, Manuel García. *Fundamentos de filosofia*. São Paulo: Mestre Jou.
- NIETZSCHE, Friedrich. In: *Volonté de Puissance*. Trad. H. Albert. Paris: Mercure de France, 1923.
- NUNES, Carlos Alberto. *Marginália platônica*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.
- PERINE, Marcelo (Org.) *Estudos platônicos: Sobre o ser e o aparecer; o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009.
- PESSANHA, J. A. Platão: O Teatro das Idéias, In: *O que nos faz pensar*, nº 11, Vol. I. Rio de Janeiro: PUC, 1997.
- PIETTRE, Bernard. *Platão: A República – Livro VII*. 2 ed. Brasília: UnB, 1996.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: Universidade Federal do Pará, 2000.

_____. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

_____. *The Republic of Plato*. Edição de James Adam. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

_____. *As Leis*. Trad. Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 1999.

_____. *La République*. Paris: Les Belles Lettres, Tomos VI e VII, 1956.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Trad. Marcelo Perine. 4 ed. Vols. II e V. São Paulo: Loyola, 2002.

REZENDE, Antônio (org.). *Curso de filosofia*. 10 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

RODIER, G. Sur l'évolution de la dialectique de Platon. In: *Études de Philosophie Grecque*. Paris: J. Vrin, 1969.

Schuhl, Pierre-Maxime. *La Fabulation Platonicienne*. 2 ed. Paris: J. Vrin, 1968.

TEIXEIRA, Evilázio Francisco Borges. *A educação do homem segundo Platão*. 1 ed. São Paulo: Paulus, 1999.

TOURINHO, Carlos; D'ANGELO, Martha (Org.). *Arte e educação em Platão*. Niterói: Ed. UFF, 2008.

VERGEZ, André e HUISMAN, Denis. *História dos filósofos ilustrada pelos textos*. 4 ed. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1980.

VILELA, Orlando. *Iniciação filosófica*. 2 ed. São Paulo: Dominus.