

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**PLATÃO E A EDUCAÇÃO: UM ESTUDO DO
LIVRO VII DE *A REPÚBLICA***

AUTORA: ANA LUCIA LAZARINI

ORIENTADOR: RENÊ JOSÉ TRENTIN SILVEIRA

**CAMPINAS
2007**

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**PLATÃO E A EDUCAÇÃO: UM ESTUDO DO
LIVRO VII DE A *REPÚBLICA***

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida por Ana Lucia Lazarini e aprovada pela Comissão Julgadora.

Data: 26 de fevereiro de 2007

Assinatura:

Orientador

Comissão Julgadora:

.....
.....
.....

*Com muito carinho, ao meu noivo,
Paulo Roberto Moratorio, que
sempre esteve ao meu lado, me
auxiliando e me incentivando a
seguir em frente.*

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho só foi possível, primeiramente e principalmente, graças a Deus.

E, de modo particular, agradeço:

Ao Prof. Dr. Renê José Trentin Silveira, por sua orientação, dedicação e todo empenho, imprescindíveis para o andamento da pesquisa;

Aos membros da banca: Prof^a. Lídia Maria Rodrigo, Prof. Pedro Angelo Pagni e Prof. Roberto Goto pela participação neste trabalho através de suas honrosas contribuições;

À minha família, em especial meu pai, minha mãe, minha irmã e meus avós, por toda atenção, carinho e amor;

Ao pessoal que conheci na Unicamp, de quem vou me lembrar sempre com muito carinho;

Especialmente ao meu noivo Paulo Roberto Moratorio, por todo apoio, incentivo, paciência, carinho, amor e compreensão, durante a elaboração do trabalho.

Enfim, a todos que contribuíram direta ou indiretamente para a realização desta pesquisa. Obrigada!

“A causa que atrai as almas para a contemplação da Verdade consiste em que só ali encontram o alimento que as pode satisfazer inteiramente, desenvolver as asas, esse alimento que, enfim, liberta as almas das terrenas paixões”.

PLATÃO, *Fedro*, 248b-c, p.73

RESUMO

Esta pesquisa consiste num estudo a respeito do pensamento educacional de Platão, tendo como base uma de suas principais obras, *A República*, com ênfase no livro VII, onde o autor descreve as diferentes etapas da educação do filósofo. Levando em consideração o contexto em que o autor está inserido, serão abordados os dois momentos da educação platônica descritos na alegoria da caverna: o primeiro, relativo a um processo de elevação visando à contemplação do bem, representado pela saída da caverna e o segundo, concernente a um processo de regressão que implica saber como proceder em meio aos cidadãos, metaforizado pelo retorno à habitação subterrânea. Procurando sistematizar as principais idéias aí contidas, mostrar-se-á que essas duas direções são, segundo Platão, necessárias para que se efetive uma educação plena por ele planejada para os futuros guardiões da cidade – os filósofos. Tendo a clara noção de que tal ideal seria muito dificilmente atingível, Platão deixa evidente na própria alegoria que o processo de ascensão da alma constitui um longo e gradual percurso, com diferentes estágios, e um amplo currículo, caracterizando-se como um elevar-se para além das experiências sensíveis, a fim de alcançar a sabedoria suprema – a ciência do bem. Ao encetar tal discussão, este trabalho pretende inserir-se no debate acerca do tema – A Educação em Platão – e retomar, uma vez mais, a contribuição de um pensador da maior relevância para a Filosofia da Educação e com quem ainda temos tanto a aprender.

PALAVRAS-CHAVE: Platão, Educação, Filosofia da Educação, *Paidéia*.

ABSTRACT

This research consists of a study about the educational thought of Plato, having as basis one of his main works *The Republic*, with emphasis in book VII, where the author describes the different stages of the education of the philosopher. Taking into consideration the context where the author is inserted, it will be approached the two moments of the platonic education described in the allegory of the cave: the first, relating to a process of elevation aiming at the contemplation of the good, represented by the exit of the cave and the second, concerning a process of regression that implies to know how to proceed in the middle of the citizens, metaphorized by the return to the underground habitation. Trying to systemize the main ideas enclosed there, it will be showed that these two directions are, according to Plato, necessary in order to accomplish a full education planned by him for the future guardian of the city – the philosophers. Having the clear notion that such ideal would be very hardly attainable, Plato lets clear in the own allegory that the process of ascension of the soul constitutes a long and gradual journey, with different stages, and a wide curriculum, characterizing as a rising beyond the sensible experiences, in order to reach the supreme wisdom – the science of the good. Upon beginning such discussion, this work intends to introduce itself in the debate concerning the subject – the Education in Plato – and retake, once more, the contribution of a thinker of a great importance for the Philosophy of Education and whom we still have so much to learn.

KEYWORDS: Plato, Education, Philosophy of Education, *Paideia*.

SUMÁRIO

DEDICATÓRIA.....	v
AGRADECIMENTOS.....	vii
EPIGRAMA.....	ix
RESUMO/ABSTRACT.....	xi
SUMÁRIO.....	xiii
INTRODUÇÃO.....	1
I – ATENAS: O BERÇO DE PLATÃO.....	7
1. Atenas no século V: o início da democracia.....	7
II – AS TRÊS GRANDES PAIDÉIAS DA ANTIGUIDADE: A HOMÉRICA, A SOFÍSTICA E A SOCRÁTICO-PLATÔNICA.....	12
1. O conceito de <i>paidéia</i>	12
1.1 A <i>paidéia</i> homérica.....	14
1.2 A <i>paidéia</i> sofística.....	16
1.3 A <i>paidéia</i> socrático-platônica.....	19
III – A FILOSOFIA PLATÔNICA.....	23
1. A teoria das idéias.....	23
2. A teoria do conhecimento como reminiscência.....	26
IV – A CONCEPÇÃO PLATÔNICA DA EDUCAÇÃO EM A <i>REPÚBLICA</i>	32
1. A <i>República</i> : estrutura da obra.....	32
2. A educação como processo de ascensão da alma no livro VII de <i>A República</i>	41
2.1 A alegoria da caverna.....	41
2.2 Interpretação da alegoria: a entrada no mundo inteligível e o retorno ao mundo sensível.....	44
3. A educação para o bem: a elevação da alma do mundo sensível ao inteligível.....	46
4. O papel das matemáticas na educação platônica.....	47
5. A dialética como forma de ascensão para o bem.....	51
6. Os vários graus do conhecimento: o contraste entre <i>doxa</i> e <i>episteme</i>	54
7. As etapas da formação do governante-filósofo: o trilhar de um longo caminho.....	57
V – EDUCAÇÃO E POLÍTICA.....	59
1. O homem e a <i>polis</i>	59
2. O Estado ideal para o homem ideal.....	61
3. Dimensão política da educação: o regresso da alma do mundo inteligível ao mundo sensível.....	66

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	69
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	76

INTRODUÇÃO

Meu interesse em estudar a Grécia Clássica, o povo, a cultura, a filosofia, a educação grega, bem como os filósofos dessa civilização, surgiu ainda na graduação, quando cursava o primeiro ano de Pedagogia, nas Faculdades Integradas de Amparo, concluída em 2003. Um preliminar estudo dessa temática resultou no meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), intitulado “Algumas considerações a respeito do conceito de *paidéia* na educação ateniense do século V a.C.”

Recordo de minha primeira leitura de um diálogo platônico. Logo me encantei, não apenas por suas idéias, como também por essa forma de escrever, estilo favorito de Platão, que confere à busca da verdade vivacidade e movimento.

O ingresso no mestrado representava, para mim, a oportunidade apropriada para aprofundar o estudo sobre o autor, direcionando minha atenção mais especificamente para seu pensamento educacional.

A tarefa de enfrentar, se assim posso dizer, um texto clássico como o de Platão, não é simples. Assim, preferi encarar essa missão como um desafio, o que a tornou ainda mais instigante.

Apesar de haver muitos trabalhos sobre Platão, ainda não foi possível abarcar a amplitude de seu pensamento. Assim, há várias obras desse pensador e temas por ele abordados, ainda pouco explorados, e que continuam sendo debatidos pelos estudiosos de sua obra. Entre eles, estão, por exemplo:

- Havelock, e seu trabalho *Prefácio a Platão*, no qual ele explica as razões para a oposição de Platão à experiência poética;
- Jaeger e sua obra *Paidéia: a formação do homem grego*, que é um estudo profundo, completo e considerável sobre os ideais de educação da Grécia antiga, com destaque para Platão e algumas de suas obras;
- Jaspers, cujo trabalho *The great philosophers*, analisa as vidas, personalidades, pensamentos e a influência de alguns dos mais distintos filósofos, entre os quais está Platão;
- Moreau, que na obra *Os grandes pedagogistas* de Château, faz um estudo breve mas bem sistematizado sobre Platão e a educação;

- Piettre, que em seu trabalho transcreve o livro VII de *A República*, enriquecendo-o com comentários e explicações interessantes e pormenorizadas a respeito deste livro de Platão em toda sua extensão;
- Reale que dedica o volume II de sua obra *História da Filosofia Antiga* a Platão e a Aristóteles;
- Soares, cuja preocupação central de *Dialética, educação e política: uma releitura de Platão* repousa na compreensão do caráter não-idealista de Platão, debruçando-se, para isso, sobre sua concepção de dialética, e de Educação;
- Teixeira, que em seu trabalho *A educação do homem segundo Platão* faz uma pesquisa a respeito do pensamento educacional platônico, não se restringindo a uma obra específica do filósofo.

Tais comentadores e estudiosos relevantes para o assunto, alguns dos quais até considerados “clássicos”, são parte da bibliografia complementar, que contribuirá para o aprofundamento de certos conceitos, bem como para averiguar a introdução de certas idéias no contexto da vida de Platão.

No que concerne à obra escrita de Platão, pode-se distinguir quatro períodos¹:

- 1º) os diálogos da juventude: a *Apologia de Sócrates*, o *Críton*, o *Laques*, o *Lísis*, o *Cármides*, o *Eutífron*, o *Hípias Menor*, o *Hípias Maior*, o *Protágoras*, o *Íon*;
- 2º) os diálogos da maturidade: o *Ménon*, *Fédon*, *Banquete*, o *Górgias*, *A República*, *Fedro*, *Eutidemo*, *Menexeno*, *Crátilo*;
- 3º) os diálogos ditos metafísicos: *Teeteto*, *Parmênides*, *Sofista*, *Político*;
- 4º) os diálogos ditos da velhice: o *Filebo*, o *Timeu*, as *Leis*.

Para este trabalho, priorizar-se-á *A República* que é, então, um diálogo pertencente ao período da maturidade do autor, composto de dez livros. Essa divisão em dez livros não foi realizada pelo próprio Platão, mas, posteriormente, por editores antigos. O livro I, entretanto, possui traços que o separam dos livros que o seguem e o assemelham aos diálogos do primeiro período da obra escrita de Platão, ou seja, aos diálogos da juventude, os chamados “diálogos aporéticos” que, por não chegarem a uma conclusão sobre o tema em debate, deixam o leitor numa situação embaraçosa. A questão, porém, parece envolta em controvérsia (PEREIRA, 1972: XVIII-XXI).

¹ PIETTRE, 1989: 20-21.

A importância de estudar uma obra clássica, tal como *A República*, é retratada nas palavras de Chauí (2002: 223), ao escrever que “uma obra é grande quando, de seu próprio interior, suscita uma multiplicidade de leituras e interpretações criando uma posteridade”. É na infinidade de interpretações, de leituras, de observações, de refutações, de comentários suscitados pela obra platônica, que reside sua riqueza.

É inegável, portanto, a relevância da obra *A República* que, escrita há mais de dois mil anos, influenciou pensadores da cristandade como Santo Agostinho e dos tempos modernos como Werner Jaeger. Em seu trabalho *Paidéia*, Jaeger (1994: 541) chega a afirmar que *A Cidade de Deus* de Santo Agostinho é a tradução cristã da *República* de Platão.

Ao ler o título dessa obra: *A República*, certamente se enganaria quem julga dos livros senão pelos títulos, porquanto esperariam encontrar uma obra de filosofia política. Por isso, Pereira (1972: XLVII) alerta que “determinadas palavras-chave de *A República* podiam induzir o leitor em erro se não soubesse previamente o que elas significavam no século IV a.C. em geral, e para o autor em particular”. E o título é uma delas “Politéia”. Quanto a esta Pereira lembra que

seu sentido etimológico “constituição” ou “forma de governo” de uma *polis* ou cidade-estado. É tudo o que diz respeito à vida pública de um Estado, incluindo os direitos dos cidadãos que o constituem. Este aspecto público, comunitário, traduz-se claramente na equivalência que os Romanos deram ao termo, empregando o composto que ainda hoje usamos, república. Não designa, por conseguinte, uma forma de governo determinada, mas todas em geral (PEREIRA, 1972: XLVII).

Há, destarte, uma variedade de temas que podem ser observados no interior dessa obra. A teoria política é, por exemplo, assunto do livro I, bem como dos livros VIII e IX, que analisam a origem das várias formas de governo. Nos livros IV e X destaca-se a psicologia: o primeiro, ao tratar a respeito dos elementos da alma, e o segundo, ao apresentar provas de sua imortalidade. A teoria das idéias tem um importante papel nos livros VI e VII.

Este trabalho concentra-se no estudo do pensamento educativo de Platão, particularmente a partir do livro VII de *A República*. Essa análise, no entanto, não se encerra na interpretação de textos, pois tenciona, também, seguir os movimentos produzidos pelo autor, ao retratar, na alegoria da caverna, os dois momentos essenciais da sua concepção educacional, os quais serão aqui abordados.

Jaspers² observa que

Duas direções estão abertas à alma pensante: a que conduz do mundo da aparência ao mundo eterno (*Fédon*), e ainda, do mundo eterno, ela pode reconsiderar o mundo das aparências com uma perspectiva para entendê-lo e modelá-lo (*República, Leis, Timeu*). A filosofia de Platão é conduzida em ambas as direções, rumo ao ser e proveniente do ser. O homem está “aqui” no mundo; ele deve olhar para além do mundo, a fim de que, alcançando o essencial, ele próprio seja o essencial. Mas então, ele retorna ao mundo (tradução do autor).

Estes dois momentos são, na verdade, dois caminhos – o primeiro diz respeito ao programa educativo proposto por Platão para a formação do filósofo³, rumo este que o levará a atingir o sumo bem⁴ e, que só pode ser percorrido integralmente por aqueles cuja natureza foram dotados de tal privilégio e, o segundo, embora não faça parte desse programa educativo, ele constitui um dever atribuído aos que conseguiram finalizar esse programa – os filósofos, que para tanto poderão dispor pela sua aptidão da ciência e da dialética.

O primeiro é fundamental para que se configure a educação plena descrita por Platão, ou seja, uma educação integral e progressiva, que exige continuidade e aplicação, pois visa formar o guardião, o “filósofo-rei” capaz de dirigir a cidade ideal com justiça⁵ e, conseqüentemente, garantir a felicidade da *polis*.

A *República* é a idealização de uma cidade perfeita, uma cidade modelo dirigida por filósofos, onde a divisão de tarefas se aplica à totalidade de cidadãos. Uma cidade justa só pode ser povoada por cidadãos igualmente justos.

Em Platão, moral e política formam uma unidade: o homem perfeito é o perfeito cidadão. Assim, *A República* não é apenas uma obra de educação. Embora esse tema seja tratado em toda sua extensão, as preocupações de natureza ética e política do mesmo modo se fazem presentes.

² “Two directions are open to the thinking mind: It can move from the world of appearance out into the eternal world (Phaedo); and again from the eternal world it can look back at the world of appearance with a view to understanding it and shaping it (Republic, Laws, Timaeus). (...) Plato’s philosophizing moves in both directions, toward being and from being. Man is “here” in the world; he must look beyond the world in order, by touching on the essential, to become essential himself. But then he comes back to the world” (JASPERS, 1962: 144).

³ Neste trabalho, os termos filósofo, filósofo-rei e governante-filósofo também serão utilizados quando se tratar da classe dos guardiões.

⁴ Alguns comentadores de Platão fazem uso desta palavra com letra maiúscula ao se referir ao Bem platônico. Optei por utilizá-la com letra minúscula, assim como ela aparece na tradução de *A República* de Maria Helena da Rocha Pereira, da Calouste Gulbenkian, 1993.

⁵ Vale lembrar que o conceito de justiça para Platão é diferente daquele que irá prevalecer nos dias de hoje. A respeito desse conceito, ver no capítulo 5, o tópico O Estado ideal para o homem ideal, p. 61.

No livro VII, Platão, num primeiro momento, descreve as diferentes etapas da ascensão de um filósofo para a sabedoria suprema, isto é, um longo itinerário, composto por diferentes estágios, cujo objetivo é a elevação gradual, mas total, da alma⁶ à ciência do bem, o que implica o corte de todos os vínculos materiais que a prendem ao mundo inferior, o dos sentidos. Para esse trajeto, o pensador propõe um amplo conjunto de disciplinas, e só aqueles que conseguem percorrê-lo integralmente podem se tornar filósofos.

As preocupações de caráter político se evidenciam no segundo momento, quando o filósofo, depois de “ver o bem e empreender aquela ascensão e, uma vez que a tenha realizado e contemplado suficientemente o bem” (PLATÃO, 1993, 519d: 325), terá que descer à caverna e acostumar-se novamente à obscuridade. Desta vez, no entanto, verá melhor do que os seus companheiros que ali permaneceram e reconhecerá a natureza e os caracteres de cada imagem, por haver contemplado o seu verdadeiro ser: a beleza, a justiça e o bem. Por tal razão, será ele, o filósofo, o mais apto a governar a cidade.

Do ponto de vista de sua estrutura, o presente trabalho está organizado em cinco capítulos.

O momento histórico e as condições pessoais de cada pensador influenciam demasiadamente sua filosofia. Assim, não seria lícito estudar o pensamento de Platão ignorando as influências de seu meio. O primeiro capítulo apresenta, então, uma sucinta abordagem de alguns aspectos da Grécia Antiga, mais especificamente de Atenas, que influenciaram o pensamento de Platão, inserindo-o em seu contexto histórico.

O segundo capítulo, logo após uma breve elucidação a respeito do conceito de *paidéia*, traz a discussão a respeito das três grandes *paidéias* da Antiguidade: a homérica, a sofística e a socrático-platônica, a fim de situar o clima intelectual entre Platão e as principais correntes filosóficas de seu tempo.

O terceiro capítulo retoma brevemente a filosofia de Platão, focalizando especificamente a teoria das idéias⁷ e a teoria do conhecimento como reminiscência.

⁶ Segundo Havelock (1996: 213), por volta do fim do século V a.C., tornou-se possível para alguns gregos falar sobre sua “alma” como se possuíssem “eus” e personalidades que eram autônomos e não fragmentos da atmosfera ou de uma força de vida cósmica. Ele afirma que, devido à vida e aos ensinamentos de Sócrates, a palavra *psyche*, acabou por significar “o espírito que pensa”. No texto de *A República*, alma e inteligência são sinônimos.

⁷ Assim como a palavra bem, o vocábulo idéia também será grafado com letra minúscula, seja para designar a “Idéia” no sentido platônico ou não.

Em suma, esses três capítulos apresentam alguns temas que propiciam um embasamento para a compreensão dos dois últimos capítulos que constituem o ponto central deste trabalho, pois analisam a concepção educacional de Platão, com base no livro VII de *A República*.

O quarto capítulo, tomando como ponto de partida a alegoria da caverna, o material servirá para discutir uma das dimensões da educação platônica presente nessa alegoria e mencionadas acima: o processo de ascensão da alma do mundo sensível ao inteligível. Ao explicitar como se dá esse processo, fica a evidência de que, a cada etapa do seu longo e penoso trajeto, a alma se fortifica e se aproxima cada vez mais do seu propósito que é atingir o bem supremo. Essa dimensão compõe a educação plena, proposta por Platão, necessária à formação do filósofo e do governante.

O quinto e último capítulo apresenta a abordagem do segundo momento da concepção educacional de Platão, a dimensão política, como um dever do filósofo que atingiu o bem – retornar à caverna para auxiliar na ascensão dos outros que não conseguiram soltar-se dos laços materiais que os prendiam ao mundo sensível.

Ao encetar tal discussão, este trabalho pretende, não apenas cumprir uma exigência formal da academia, mas, sobretudo, inserir-se no debate acerca do tema – A Educação em Platão – e retomar, uma vez mais, a contribuição de um pensador de máxima grandeza para a História e a Filosofia da Educação e com quem, sem dúvida, ainda temos tanto a aprender.

CAPÍTULO I – ATENAS: O BERÇO DE PLATÃO

Inicialmente, seria conveniente rememorar alguns elementos da civilização grega, a fim de enquadrar a imagem de Platão no contexto da história do espírito grego de sua época. Ao fazer isso, levando em consideração o lugar que ocupava naquele contexto, os acontecimentos que presenciou, bem como sua trajetória intelectual e política, seu pensamento educacional poderá ser visto de uma perspectiva abrangente, proporcionando uma compreensão mais ampla a esse respeito.

Neste capítulo, portanto, serão abordados alguns elementos significativos do contexto histórico de Platão que, certamente, tiveram expressiva influência na sua filosofia e no seu pensamento educativo.

1. Atenas no século V – o início da democracia

Fundada no século X a.C., Atenas sofreu importantes transformações econômicas e sociais decisivas para o seu desenvolvimento. No início, subsistia em bases agrícolas e com menor incidência comercial e artesanal. O poder estava concentrado nas mãos dos grandes proprietários de terras e, paulatinamente, os pequenos lavradores, não podendo pagar seus débitos, perdiam a terra e a liberdade, tornando-se escravos pelas dívidas contraídas.

A produtividade era, então, obtida através das relações escravistas de trabalho, cuja mão-de-obra era utilizada na agricultura, nas minas e no trabalho doméstico. O escravo tinha, portanto, várias origens: as conquistas, as dívidas e seu próprio nascimento.

Até meados do século VII a.C., Atenas teve um governo monárquico. No século seguinte, a instauração de uma aristocracia reduziu o poder dos reis e o concentrou nas mãos dos *génos* (clãs familiares proeminentes), que passaram a controlar toda a riqueza, através da exploração dos camponeses e dos escravos (MOSSÉ, 1979: 18-19).

O século VI é revestido por fortes desordens e disputas, resultado dos conflitos não resolvidos no século VII, como, por exemplo, o golpe de Cílon, o código de Drácon, as reformas de Sólon e a tirania de Pisístrato.

A democracia ateniense, estabelecida a partir do final do século VI, atingiu seu auge na época de Péricles (461-429 a.C.), período em que a Assembléia dos Cidadãos tornou-se o centro da vida em Atenas. Este período do governo democrático de Atenas em sua plenitude, que se refere ao auge da vida política e cultural dessa cidade, ficou conhecido como o “século de Péricles” (440-404 a.C.), ou seja, o período antes do início da Guerra do Peloponeso (431 a.C.) e coincidindo com o término da guerra (404 a.C.). Chauí (2002: 112), contudo, alerta que as grandes realizações culturais de Atenas não se iniciaram nem terminaram nessas datas: antes de Péricles a cultura já é florescente e depois da guerra, Sócrates ainda está ensinando nas ruas de Atenas, Platão irá fundar a Academia e Aristóteles o Liceu.

Durante o século V a.C., Atenas ficou tão poderosa que muitas cidades-estado se aliaram a ela para se protegerem de seu inimigo comum – os persas. Assim nascia o império ateniense.

A *acrópole* e a *ágora* representam uma extraordinária expansão da superioridade criativa que deriva de um século de realizações. Essas construções magníficas significam a inspiração coletiva de um povo com a paixão pela perfeição. Glotz (1988: 17-22) nos lembra que era na *ágora* (praça pública) que as pessoas se encontravam, passeavam ao ar livre, ficavam sabendo das novidades, discutiam política e formavam opiniões. Quanto à *acrópole* (cidade alta), argumenta que bastava escalá-la para ter uma visão da cidade grega em sua totalidade. Tais realizações foram tão importantes para a vida na cidade que Glotz chama de bárbaros os que não as possuíam.

Péricles patrocinou e estimulou todo o esplendor de Atenas, coletando taxas dos aliados em troca de proteção⁸. O sucesso ateniense na arte, na diplomacia e no governo era motivado pelo desejo de alcançar a excelência. Para os gregos, um belo corpo era tão importante quanto uma mente brilhante; assim, a estética, o físico e o intelecto se misturavam na sua busca pela perfeição.

⁸ Com o êxito alcançado nas guerras médicas, Atenas emergiu mais engrandecida do que nunca. Para prevenir futuros ataques, juntamente com seus aliados, Atenas criou a Confederação de Delos. Tratava-se de uma liga militar, com sede em Delos, onde se acumulavam as contribuições que as cidades jônicas depositavam. O tesouro destinava-se a cobrir as necessidades da liga e seria alimentado por um tributo pago pelas cidades e ilhas da região que não pudessem ou não quisessem ter participação direta na defesa comum (MOSSÉ, 1979: 39).

O século V a.C. também manifestou, principalmente em Atenas, uma grande modalidade de riquezas culturais, tanto no que tange às artes visuais – a arquitetura, a escultura, a pintura, assim como à literatura – na poesia, na prosa e no teatro em seus dois gêneros: a tragédia e a comédia.⁹

As cidades-estado da Grécia Antiga eram altamente competitivas, contudo, a brilhante e ousada cidade de Atenas sempre as superava. Essa linha vitoriosa, entretanto, não durou muito tempo; o destino havia preparado alguns golpes cruéis para essa sociedade que tinha ido tão alto e realizado tanto. Atenas terá papel de destaque por apenas dois séculos, embora deixando para as gerações futuras uma duradoura e eminente herança.

Muitos fatos, portanto, marcaram a história de Atenas: o avanço da democracia e o declínio do poder político das famílias aristocráticas, a transferência de compromissos dos indivíduos do clã para a *polis*, a descrença nos deuses tradicionais e a erupção do movimento sofista, que se conjugam com os notáveis desafios vindos de fora, os quais os atenienses tiveram de enfrentar (a ameaça persa, o enfrentamento com Esparta), na luta pela hegemonia do mundo helênico.

Ao observar tal quadro de conquistas e acontecimentos, quando falamos em genialidade grega, logo nos lembramos de Atenas. Mas, como afirma Marrou, nem sempre foi assim. Esparta, durante o período que sucedeu os séculos VIII e VII a.C., ocupou um lugar de destaque na história da educação helênica. Muitos aspectos, especialmente da Esparta do século VII a.C., são retratados por Platão em *A República*. Esse século é considerado o grande século de Esparta:

Na época arcaica, Esparta é o grande centro de cultura, acolhedora para com os estrangeiros, as artes, a beleza, para com tudo o que pretenderá mais tarde repelir: ela é, então, aquilo que Atenas só se tornara no século V a.C. – a metrópole da civilização helênica (MARROU, 1975: 35).

De caráter essencialmente militar, a educação espartana, na época arcaica, incluía o aprendizado do ofício das armas, limitando-se quase inteiramente ao treinamento militar, que começava aos sete anos e cuja educação era totalmente subjugada ao Estado, uma vez que dos vinte aos sessenta anos os homens serviam a essa instituição. Embora tal educação conservasse vestígios de sua origem cavalheiresca, o ideal de cavaleiro homérico foi sendo substituído pelo ideal coletivo de devotamento ao Estado. A cultura intelectual, limitando-se ao ensino da poesia e

⁹ Tanto a tragédia como a comédia tem suas origens nas festas em honra a Dioniso (deus do vinho).

da música, tornou-se quase nula em Esparta; todavia, no plano físico, a prática da ginástica continuou predominante.

No entanto, no século V a.C., em Atenas, essa atmosfera mudou totalmente: a vida grega, a cultura, a educação, tornaram-se principalmente civis, embora o elemento militar não tenha desaparecido de todo. Assim, na Época Clássica, Atenas, que no período arcaico ocupava um lugar secundário no contexto sociopolítico-cultural grego, encontrar-se-á na qualidade de cidade inspiradora de toda a Grécia (MARROU, 1975: 66-67).

No quadro da cidade, dentro do universo da *polis*, a palavra é a nova soberana, tornando-se um verdadeiro instrumento da vida política. Desta maneira, por exigência das próprias necessidades sociais, ou seja, conforme a democracia enraizava-se nos costumes locais, era preciso dominar bem o idioma para usá-lo como instrumento político de afirmação dos direitos da cidadania.

Com o desenvolvimento da democracia, de modo especial a partir do final do século VI a.C., a educação não seria mais somente privilégio de um pequeno grupo dominante – os aristocratas atenienses. Pouco a pouco, todos os cidadãos livres conquistariam esse direito: “toda a educação aristocrática agora se estende e se torna a educação-tipo de toda criança grega” (MARROU, 1975: 71). Nesse quadro, surgiu a escrita, que constitui uma forma democrática de educação, na qual o saber é colocado à disposição de todos os cidadãos. Vernant (2000: 43) afirma que a escrita se tornou o bem comum de todos os cidadãos, quase com o mesmo direito da língua falada. Para ele, a escrita vem atender uma reivindicação que se faz presente desde o surgimento da cidade: a redação das leis. A esse respeito argumenta que

Ao escrevê-las, não se faz mais que assegurar-lhes permanência e fixidez. Subtraem-se a autoridade privada do *basileis*, cuja função era “dizer” o direito; tornam-se bem comum, regra geral, suscetível de ser aplicada a todos da mesma maneira. No mundo de Hesíodo, anterior ao regime da Cidade, a *dike* (justiça) atuava ainda em dois planos, como dividida entre o céu e a terra: para o pequeno cultivador beócio, a *dike* é, neste mundo, uma decisão de fato dependente da arbitrariedade dos reis “comedores de presentes”; no céu, é uma divindade soberana, mas longínqua e inacessível. Ao contrário, pela publicidade que lhe confere a escrita, a *dike*, sem deixar de aparecer como um valor ideal, vai poder encarnar-se num plano propriamente humano, realizar-se na lei, regra comum a todos, mas superior a todos, norma racional, sujeita à discussão e modificável por decreto, mas que nem por isso deixa de exprimir uma ordem concebida como sagrada (VERNANT, 2000: 43-44).

Com a escrita, portanto, a educação tornou-se aberta a toda a coletividade. O ensino individual já não era suficiente para atender ao número de crianças que aumentava a cada dia, o que demandava uma instituição que sistematizasse o ensino, necessidade da qual nasceu a escola¹⁰ (MARROU, 1975: 72). Lá as crianças aprendiam música, ginástica e o alfabeto e a disciplina era mantida pelo chicote. A violência física aparecia nas relações entre mestres e alunos, de ambas as partes.

Entre os mestres que contribuía para a formação da criança estava o *citarista* (mestre de música), o *pedotriba* (mestre de ginástica), o *gramatista* (mestre das letras e do alfabeto) e o *pedagogo*, um simples escravo encarregado de carregar a bagagem do seu pupilo, acompanhá-lo, ensinar-lhe boas maneiras e ajudá-lo a repetir as lições e a decorar os poemas. Os mestres, sem prestígio nenhum, eram trabalhadores por necessidade, utilizavam uma técnica de repetição e leitura em voz alta. Os conteúdos referiam-se à retórica, com o objetivo de formar o cidadão para a *polis*. Aos poucos, os alunos aprendiam as letras, primeiro oralmente, depois sua forma escrita. Essa era a metodologia de ensino da nova e democrática técnica cultural da escrita alfabética (MANACORDA, 1989: 47-52).

A discussão sobre o ensino e a educação nos remete a uma outra, a respeito de um conceito que, no contexto grego, é importante compreender – a *paidéia*. Além disso, esse é um termo-chave para entender a educação em Platão, pois sobre ele reside uma das motivações filosóficas do autor: tentar reconstruir com novos pilares a *paidéia* grega antiga (TEIXEIRA, 2003: 25).

¹⁰ Marrou (1975: 228-229) observa que, sobre os locais ocupados pelas escolas primárias, nada se sabe de muito preciso: supõe-se que “devia ser uma sala qualquer, que nada de especial dispunha para o uso escolar”. Ele afirma ter mais informações a respeito de como eram dispostas: “o mobiliário reduz-se a assentos: uma cadeira, poltrona com encosto, e com os pés recurvos, de onde o mestre pontifica, e tamboretas de madeira sem encosto, para os alunos; nada de mesas: as tabuletas, rígidas, permitem escrever sobre os joelhos. Como é regra no mobiliário antigo, dava-se mais importância à decoração artística que às considerações de utilidade ou de conforto”.

CAPÍTULO II – AS TRÊS GRANDES *PAIDÉIAS* DA ANTIGUIDADE: A HOMÉRICA, A SOFÍSTICA E A SOCRÁTICO-PLATÔNICA

Primeiramente, para este capítulo, necessário se faz o esclarecimento do conceito de *paidéia*, para então abordar, de modo mais específico ainda que sucinto, cada uma das três grandes *paidéias* da Antiguidade: a homérica, a sofística e a socrático-platônica. Essa exposição tem grande importância para o presente trabalho, já que compreender o pensamento educativo de Platão, demanda também compreender a posição dele em relação à *paidéia* de seu tempo.

1. O conceito de *paidéia*

Inicialmente, o significado do conceito de *paidéia* está muito longe do sentido nobre que adquiriu no século V a.C. Jaeger (1994: 311) cita Ésquilo (*Sete contra Tebas*, 18), como seu traço mais antigo, salientando que a palavra tinha o simples significado de “criação dos meninos”. Assim, antes do século V a.C., a palavra *paidéia*, do verbo *paideúo*, significava instruir, formar, dar formação, ensinar os valores, os ofícios, as técnicas, educação ou cultivo das crianças. É esse o sentido que mais se aproxima do conceito de *tecné*¹¹. Para Marrou (1975: 225), “a educação propriamente dita (*paidéia*) começa sempre após os sete anos, idade em que a criança é enviada às escolas. Até então trata-se apenas de criação (*áva*) τροφή (...)”

A partir do século V a.C., o conceito de *paidéia* supera, portanto, sua vinculação limitada à instrução da criança. É quando o termo aparece como educação integral: a formação do corpo

¹¹ É a concepção de educação como técnica que visava à transformação física da forma de um objeto ou de seu corpo material. O aprendizado era de caráter técnico ou artesanal, como no caso da confecção de roupas, utensílios, móveis, etc. Era, em geral, restrito aos escravos e, como ofício, era transmitido de pai para filho. Também eram consideradas técnicas a aprendizagem do alfabeto, a ginástica, e a música. O ensino de caráter técnico era considerado inferior e sem honra por tratar-se de transformação mecânica, de fabricar, compor ou produzir alguma coisa ou artefato que não se encontra pronto na própria natureza. Um importante conceito ligado à idéia de *tecné* é o

pela ginástica, da mente pela filosofia e pelas ciências e da moral e dos sentimentos pela música e pelas artes. Foi então que os gregos realizaram a síntese entre educação e cultura: deram enorme valor à arte, à literatura, às ciências e à filosofia.

Segundo Marrou (1975: 158), a *paidéia* vem a significar a cultura, entendida não no sentido ativo, preparatório de educação, mas no sentido perfectivo da palavra: o estado de um espírito plenamente desenvolvido, tendo desabrochado todas as suas virtualidades, o estado do homem tornado verdadeiramente homem. Aplica-se à vida adulta, à formação e à cultura, à sociedade e ao universo espiritual da condição humana.

Assim, a palavra que, de início, significava apenas criação dos meninos, adquire nuances que a tornam intraduzível. Desta maneira, não se pode evitar o emprego de expressões modernas como civilização, cultura, tradição, literatura ou educação, porém, nenhuma delas coincide plenamente com o que os gregos entendiam por *paidéia*. Cada um daqueles termos se limita a exprimir um aspecto daquele conceito global e, para abranger o campo total seria necessário empregá-los todos de uma vez (JAEGER, 1994: 1). No conceito grego da palavra está presente a idéia de educação do homem, consoante o seu autêntico ser, ou seja, uma educação total, da pessoa física, estética, moral, religiosa e política.

A *paidéia* era, segundo Platão, a verdadeira educação, aquela que visava construir o homem da *polis*, que tornava o homem cidadão. Constituía um ideal de cultura, baseado na idéia de que a comunidade e o indivíduo são reciprocamente responsáveis um pelo outro, se integrando, transformando e evoluindo um a partir do outro.

Nesse sentido, a *paidéia* parte do princípio de que o homem é um ser racional e político e, por isso, capaz de agir segundo fins e valores que visam ao bem coletivo, acima das necessidades individuais. Significava, portanto, a idéia de educação como cultivo, isto é, como ensino dos valores e dos conhecimentos humanos necessários para o desenvolvimento do caráter e do espírito. Assentava-se numa concepção de educação integral, pois buscava a formação plena do ser humano e não apenas o seu adestramento ou profissionalização. Seu objetivo era imprimir um ideal social coletivo para que todos os membros se sentissem parte da comunidade, responsáveis por sua realização e seu futuro.

de *poýésis*, uma vez que também se refere ao trabalho como construção, composição e, portanto, como técnica (CHAUI, 511: 2002).

Sua base era um tipo de conhecimento diferente da técnica, denominado *episteme* (ciência). Para Platão, ela aparece como o bem mais precioso dado aos homens, uma obra de libertação do conhecimento, operada a partir da metamorfose da alma, ou seja, do processo espiritual de ascensão da alma ao mundo inteligível. Pitágoras (séc. VI. a.C.) é quem apresenta as bases da *paidéia* grega antiga. Seu princípio é que existe um bem que se transmite sem perdê-lo, que faz prosperar quem o recebe, sem exaurir quem o distribui:

...frente aos bens não-transmissíveis, como a força, a saúde, a beleza, a coragem, ou transmissíveis, perdendo-os quem os transmite, como a propriedade, os cargos, existe um bem que se transmite sem perdê-lo: é a educação, a *paidéia* (MANACORDA, 1989: 47).

Nesse sentido, a educação promove uma mudança interior, espiritual, transformando e moldando o caráter, a concepção de mundo e construindo um conhecimento duradouro e capaz de criar e ir além do que foi ensinado, superior, por isso, ao adestramento técnico meramente repetitivo. A principal preocupação da educação será com a elevação do ser humano ao seu maior grau de perfeição, ao que há de mais excelente na humanidade, fazendo-o através da educação do bom e do belo.

Assim, o conceito de *paidéia* que se refere à soma total das experiências educacionais e culturais da pessoa humana, coincide com uma dada propensão da alma, um certo desenvolvimento do espírito, a ser atingido mediante um ideal de formação humana, posto no entrecruzamento da capacidade para aprender, do talento para compartilhar o aprendizado e multiplicá-lo, da curiosidade intelectual, do desejo de saber e de comungar do saber com o outro.

Finalmente, pode-se dizer que o termo *paidéia* é um termo plural: procura traduzir práticas educativas divergentes, mas que contribuíram notavelmente na história das idéias pedagógicas. Entre elas podemos destacar três, que constituíram as tradições educacionais relativas à formação do homem grego: a *paidéia* homérica, a *paidéia* sofística e a *paidéia* socrático-platônica. Platão se encarregará de contestar as duas primeiras. Se compreendermos esse conflito educativo, compreenderemos que cada uma delas surgiu não como algo surpreendente, mas como o fruto histórico necessário e amadurecido do seu próprio contexto (JAEGER, 1994: 328).

1.1 A *paidéia* homérica

Já nos primórdios de sua civilização, os gregos se deparam com a *paidéia* homérica, ou seja, aquela que se liga às origens míticas da formação da Grécia através dos poemas *Ilíada* e *Odisséia*, de Homero. O que prova a íntima conexão entre a epopéia e o mito, diz Jaeger (1994: 62):

é o fato de Homero usar exemplos míticos em todas as situações imagináveis da vida em que o homem pode estar na presença de outro para o aconselhar, advertir, admoestar, exortar e lhe proibir ou ordenar qualquer coisa. Tais exemplos não se encontram de ordinário na narração, mas sim nos discursos das personagens épicas.

Os mitos e as lendas heróicas, que compõem a *paidéia* homérica, são marcados pela tradição dos aristocratas guerreiros, por seu estilo de vida, pela atmosfera ética em que esses heróis atuam e, por isso, constituem um tesouro inesgotável de exemplos e modelos da nação, que neles bebe o seu pensamento, ideais e normas para a vida (JAEGER, 1994: 62).

Marrou afirma que a imagem ideal do perfeito cavaleiro da epopéia homérica distingue-se da dos guerreiros bárbaros, uma vez que implica um refinamento de atitudes, cortesia, habilidade e polidez até no combate: como portar-se no mundo, como reagir ante circunstâncias imprevistas, como proceder e, antes de tudo, como falar (MARROU, 1975: 21-22). O herói homérico é, então, o homem hábil no falar e capaz de agir, seja em tempo de guerra ou de paz, nas assembléias e nos conselhos, e que desenvolve suas habilidades junto a um preceptor mais velho.

Tomemos como exemplo Aquiles, cujo mestre foi Fênix:

Fênix, *opáon* (isto é, companheiro) do velho Peleu é, então, nutridor de Aquiles na sua primeira infância, semelhante nisto aos nutridores egípcios, e em seguida seu educador nas palavras (*épea*) dos conselhos e das assembléias políticas, e nas ações (*erga*) de guerra durante sua adolescência (MANACORDA, 1989: 42).

Nesse ideal de formação, está a busca da excelência humana, alcançada principalmente com a prática da *arete*¹², entendida como um conjunto de qualidades físicas, espirituais e morais tais como a coragem, a força, a destreza, a eloquência, a capacidade de persuasão e, numa palavra, a heroicidade. Face à mortalidade dos homens, contrária à imortalidade dos deuses olímpicos, a finalidade da vida humana projetada pelas epopéias era a de perdurar gloriosamente na memória pelos feitos heróicos: a morte como sacrifício supremo, o amor à glória, o renome, a moderação, o reconhecimento, a imortalização do herói como recompensa por sua bravura. Jaeger afirma (1994: 62): “assim como os heróis de Homero reclamam, já em vida, a devida honra e estão na disposição mútua de a cada um conceder a estima a que tem direito, assim todo o autêntico feito heróico está sedento de honra”.

Na verdade, a *Ilíada* e a *Odisséia*, constituídas a partir da tradição oral dos *aedos* e *rapsodos* – poetas que cantavam as aventuras das personagens heróicas, que remontavam ao século XII a.C. –, eram poemas que, além de obras artísticas, tinham um grande valor educativo. Através delas, tudo se estudava: literatura, história, geografia, ciências, entre outras.¹³ Os ideais cívicos e a identidade cultural de uma sociedade guerreira dominada pelas famílias aristocráticas eram veiculados por aquelas epopéias.

1.2 A *paidéia* sofística

¹² De acordo com Abbagnano (2003: 1003), esta expressão, habitualmente traduzida como virtude, designa uma capacidade qualquer ou excelência. Em sua obra *A República*, Platão (49-50) define a virtude como capacidade de realizar uma tarefa determinada, como os órgãos. Por exemplo: a função dos olhos é ver, e a possibilidade de ver é a virtude dos olhos, a alma tem suas próprias funções, e sua capacidade de cumpri-las é a virtude da alma. Por isso, segundo Platão, a diversidade das virtudes é determinada pela diversidade das funções que devem ser cumpridas pela alma ou pelo homem no Estado. Davidson, citado por Aníbal Ponce (1991: 47) afirma que, este termo, apesar de ter tido diversos significados em diferentes épocas, sempre implicou aquelas qualidades que capacitam um homem para governar (DAVIDSON, Thomas. *La Educación Del Pueblo Griego y su Influjo en la Civilización*. Madri, Ed. La Lectura, s/d).

¹³ Enquanto os sofistas consideram Homero como “uma enciclopédia de todos os conhecimentos humanos, desde a construção de carros até à estratégia, e uma mina de regras prudentes para a vida” (JAEGER, 1994: 321), Platão (1993: 459) o critica dizendo que “se fosse conhecedor das coisas que imita, aplicar-se-ia, muito mais às obras do que às imitações, tentaria deixar criações numerosas e belas como monumentos comemorativos da sua pessoa, e empenhar-se-ia mais em ser elogiado que em elogiar”.

Devido ao florescimento da democracia em Atenas, com assembleias populares e tribunais, era fundamental dominar a arte de bem falar, a retórica. Nesse contexto, a polis grega está a demandar um novo tipo de homem, que entendesse os mitos como fábulas, que usasse a retórica para expressar-se apropriadamente, e que fosse ativo participante da vida na polis, para ser um cidadão completo, plenamente instruído (TARNAS, 2000: 45).

Essa nova etapa da filosofia, cuja questão central se desloca para o homem e seu lugar na sociedade, foi dominada pelos sofistas¹⁴. Suas atividades tiveram início na segunda metade do século V a.C. A sofística consistia muito mais num modo de ensinar que numa doutrina (CHAUÍ, 2002: 160). Considerando-se praticantes do saber, mestres da oratória, os sofistas viviam se vangloriando de sua sabedoria para impressionar seu público.

É claro que esta franca publicidade não se faz sem algum charlatanismo: estamos na Grécia e na Antiguidade: para impressionar seu auditório, o sofista não hesita em pretender a onisciência e a infalibilidade. Aparenta um tom doutoral, um comportamento solene ou inspirado, pronuncia suas sentenças do alto de um trono elevado, revestindo mesmo às vezes, parece, o costume pomposo do *rapsodo* em seu grande manto de púrpura (MARROU, 1975: 87).

Os sofistas recebiam, então, altos salários, de acordo com seu prestígio. Eles transformaram o ensino numa autêntica profissão, a começar pelo fato de que cobravam por suas lições a peso de ouro, comercializando o saber como se fosse uma mercadoria. Diz Marrou (1975: 86):

Protágoras foi o primeiro a oferecer um ensino do tipo comercializado: não havia, antes dele, semelhante instituição; os sofistas não encontraram, pois, uma clientela já feita: foi-lhes necessário granjeá-la, persuadir o público a recorrer a seus serviços, o que explica toda uma série de expedientes publicitários; o Sofista vai de cidade em cidade à cata de alunos, levando atrás de si aqueles que já arrebanhou.

¹⁴ Etimologicamente, o termo sofista significa “sábio”. Entretanto, com o passar do tempo e, principalmente, em vista das críticas de Platão, mais especificadamente num de seus diálogos com esse mesmo nome, o termo sofista assume um sentido negativo: “... em primeiro lugar, nós descobrimos ser ele um caçador interesseiro de jovens ricos [...] em segundo lugar, um negociante, por atacado, das ciências relativas à alma [...] em seu terceiro aspecto, e com relação às mesmas ciências, não se revelou ele um varejista? [...] e o quarto personagem que ele nos revelou foi o de um produtor e vendedor destas mesmas ciências [...] quanto ao seu quinto papel, [...] filiava-se ele à arte da luta, como um atleta do discurso, reservando, para si, a erística [...] o seu sexto aspecto deu margem à discussão.

O objetivo do movimento educacional dos sofistas não era a educação do povo, mas a dos chefes: “os sofistas dirigiam-se antes de mais a um escol e só a ele” (JAEGER, 1994: 315). Em seus ensinamentos, os sofistas deixavam transparecer um caráter prático, utilitário. É considerado enciclopédico o saber por eles transmitido (idem: 317); todavia, a finalidade prática dos seus ensinamentos também possui um valor significativo. Embora se considerassem educadores e cobrassem pelo saber que transmitiam, estendendo-os apenas à elite, eles romperam o preconceito que sustentava ser a virtude um privilégio de nascimento e de sangue: “A sua finalidade era a superação dos privilégios da antiga educação para a qual a *arete* só era a cessível aos que tinham sangue divino” (idem: 312).

A *paidéia* sofística consiste numa educação política que privilegia a palavra persuasiva como instrumento de poder. Toda a educação política dos chefes devia basear-se na eloquência, a qual se converteu na formação do orador (idem: 315-316). Os sofistas dedicaram-se, especificamente, ao problema da formação do homem político, do bom orador, capacitando o aluno a discutir, a expor suas opiniões, a debatê-las em público e, ainda, a expor-se às críticas dos outros. Eles se direcionavam a quem pudesse pagar pelos seus serviços, a fim de adquirir a superioridade necessária ao triunfo na arena política.

Ensinavam, então, a arte da retórica, ou seja, a arte de discutir, persuadir, argumentar, lançando mão de argumentos lógicos em favor de sua opinião e contra a do adversário. Arte decisiva para quem exerce a cidadania numa democracia direta, onde as decisões são tomadas em público, principalmente para os jovens, que iam à assembléia do povo apresentar discursos convincentes e adequados, de modo a conseguir postos de governo que estivessem à altura de sua tradição familiar. Assim, os sofistas procuraram romper com a tendência de acreditar em verdades absolutas, e situaram a linguagem como uma mera simbolização que não atinge a essência¹⁵ das coisas, como afirma Marilena Chauí (2002: 124):

Os sofistas operam apenas com opiniões (*doxa*) contrárias, ensinando a argumentar persuasivamente tanto em favor de uma como de outra, dependendo

Entretanto, nós concordamos em reconhecê-lo, dizendo que ele é quem purifica as almas das opiniões que são um obstáculo às ciências” (PLATÃO, [199-]: 122-123).

¹⁵ Essência é aquilo que faz com que uma coisa seja o que é, e não seja outra coisa, isto é, a natureza constitutiva de algo, aquilo que ela realmente é – a sua “Verdade”. Piettre (1989: 109) observa que “essência e ser são vocábulos quase sinônimos, pois essência deriva do verbo latino *esse*, que significa ser. Pode-se afirmar que o Ser se opõe ao vir-a-ser, assim como a estabilidade, a permanência, a eternidade se opõem à instabilidade, ao efêmero e ao tempo. As Idéias, a exemplo de justiça, de bem e de verdadeiro, são eternas e imutáveis. Desta forma, são, portanto, essências, ou ainda, “coisas” que são seres, ou seja, realidades verdadeiras”.

de quem lhes está pagando; não operam com a verdade (*alétheia*) que é sempre a mesma para todos.

Jaeger (1994: 500) lembra que a *paidéia* sofística “era uma colorida mistura de materiais de origem vária”, já que não havia entre eles concordância quanto ao saber mais indicado para a formação do espírito. Já a *paidéia* socrático-platônica, no seu chamado ao cuidado da alma, recomenda as ciências matemáticas como o caminho certo para essa finalidade.

1.3 A *paidéia* socrático-platônica

Platão (428/7-348/7 a.C.) nasceu em Atenas e viveu entre a fase áurea da democracia ateniense e o final do período helênico (séculos V-IV do período Clássico). Conheceu, portanto, duas Atenas completamente diversas. A primeira é a da época de seu nascimento, a do Século de Péricles, com quem Atenas chegara ao apogeu de sua democracia, e a segunda é a que deixou por ocasião de seu falecimento, a Atenas da derrota na Guerra do Peloponeso, esgotada e acabada a ponto de ser aniquilada na batalha de Queroneia, que efetivou o domínio de Filipe da Macedônia sobre a Grécia. Assim, a vida de Platão coincide, em grande parte, com a decadência do império ateniense.

O contexto histórico no qual Platão viveu, somado ao fato de que pertencia a uma família aristocrata e tinha participação efetiva nos destinos políticos da Grécia, determinaria o caráter essencialmente político de sua filosofia.

A injusta condenação de Sócrates, sob a égide da democracia ateniense, envolveu Platão num desânimo profundo, levando-o a privar-se de qualquer ação política por um curto período e a abandonar a *polis* por mais de dez anos (JAEGER, 1994: 565-566). Nesse período, viajou para o Egito (390 a.C.), Cirene (389 a.C.) e, finalmente, Siracusa (388 a.C.), onde tentou estabelecer uma república sob o comando de Dionísio II, sem obter sucesso. Ao voltar a Atenas fundou, em

487 a.C., sua própria escola, a Academia¹⁶, onde alunos e professores voltavam-se ao enfoque dialético¹⁷.

Sócrates (470-399 a.C.), filósofo grego da era Clássica, é considerado uma das figuras imortais da história da humanidade. Ele andava pelos locais públicos indagando sobre tudo que os atenienses acreditavam e julgavam conhecer. Ao fazer isso e suscitar dúvidas, Sócrates rompia com as certezas e verdades que as pessoas afirmavam possuir. Não lhe interessavam os honorários das aulas, pelas quais, na verdade, ele não cobrava, mas o diálogo vivo e amistoso com seus discípulos. Sócrates acreditava que o autoconhecimento é o início do caminho para o saber verdadeiro, e que só se aprende a andar nesse caminho com a busca trabalhosa que cada qual realiza dentro de si. Para ele, antes de querer conhecer qualquer coisa e antes de querer persuadir os outros, cada um deveria, antes de tudo, conhecer-se a si mesmo.

O fato mais marcante da vida de Platão foi aos vinte anos de idade, em seu encontro com Sócrates, de quem foi discípulo e fiel seguidor por oito anos. Herdeiro de seu mestre, Platão aprende a inclinar-se sobre questões de caráter ético, incumbindo-se, como diz Jaeger (1994: 549-550), da crítica às grandes potências educativas de seu tempo e das tradições do seu povo: “a sofística¹⁸ e a retórica, o Estado, e a legislação, a Matemática e a Astronomia, a ginástica e a Medicina, a poesia e a música”.

Jaspers¹⁹ observa que

¹⁶ Próximo a Atenas havia um bosque ao lado do rio Céfisos, consagrado ao herói Acádemos (que, de acordo com a mitologia, auxiliou Castor e Polideuces, filhos gêmeos de Zeus, a resgatar Helena quando esta foi raptada, ainda criança por Teseus). Platão comprou parte do bosque e nele edificou um local para ginástica e ensino gratuitos, sustentados por alguns aristocratas. Em função do nome do herói homenageado, a escola ficou conhecida como *Academia*, durando mais de mil anos (até 529 d.C., quando foi fechada pelo imperador bizantino Justiniano I) (CORTELLA, 2000: 79).

¹⁷ A questão da dialética será discutida e aprofundada mais adiante.

¹⁸ São dois os pontos de acusação contra os sofistas, como afirma Reale (1994: 190): “a) a sofística é um saber aparente e não real e, além disso, ela b) é professada com fins lucrativos e de modo algum por desinteressado amor à verdade”. Contudo, apesar de todas as críticas, hoje, é comum encontrar passagens em obras de estudiosos demonstrando que a visão de descrédito para com os sofistas foi superada: “a sofística é um fenômeno tão importante como Sócrates ou Platão. Mais: não é possível concebê-los sem ela” (JAEGER, 1994: 316).

¹⁹ “Socrates would be a historical reality even without Plato. But the historical and the Platonic Socrates are inseparable. In the reality of Socrates, Plato discerned his essence. He let the essence unfold freely in his dialogues; in so doing he did not restrict himself to facts, but he was always guided by a striving for essential truth. His philosophical poetry is a picture of the essential truth of Socrates. Throughout the dialogues, Socrates, with all his many aspects, is one man. The reader always sees the one Socrates even when he is portrayed from different points of view. In most of the dialogues, Socrates is the main character; in some of the late dialogues, he becomes a

Sócrates seria uma realidade histórica mesmo sem Platão. Mas o Sócrates histórico e platônico são inseparáveis. Na realidade de Sócrates, Platão discerniu sua essência. Ele deixou a essência desabrochar livremente em seus diálogos; fazendo isso não se restringiu a fatos, mas sempre foi guiado por um esforço à verdade essencial. Sua poesia filosófica é um retrato da verdade essencial de Sócrates. Do começo ao fim dos diálogos, Sócrates, com seus muitos aspectos, é um homem. O leitor somente vê um só Sócrates mesmo quando ele é retratado de diferentes pontos de vista. Na maioria dos diálogos, Sócrates é o personagem principal; em alguns dos diálogos tardios, ele se torna uma figura secundária, e nas *Leis* ele desaparece, porque o assunto em questão já não se ajusta à individualidade de Sócrates (tradução do autor).

Não é fácil distinguir os ensinamentos que realmente pertencem a Sócrates dos de Platão. Sabe-se que Sócrates o despertou para uma coisa que é importante: cuidar de sua alma levando uma vida correta conduzida na direção do bem.

Foi o apelo de Sócrates ao cuidado da alma que realmente levou o espírito grego a romper caminho em direção à nova forma de vida. A vida de Sócrates foi uma antecipação do novo *bios*, baseado integralmente no valor *interior* do Homem. Se o conceito da vida, do *bios* (que designa a existência humana, não como um simples processo temporal, mas como uma unidade plástica cheia de sentido, como uma forma consciente de vida) ocupa doravante uma posição de tão grande relevo na filosofia e na ética, é à vida real do próprio Sócrates que, numa parte muito considerável, isso se deve. E os seus discípulos souberam compreender que era nesta renovação da velha arquetípica do filósofo como encarnação dum novo ideal de vida que residia a força principal da *paidéia* socrática (JAEGER, 1994: 499).

Enquanto a *paidéia* sofística é derivada da vida coletiva (*polis*), orientada para o Estado e seus assuntos, com Sócrates e Platão há um deslocamento da imagem da cidade para a “alma” do homem, ou seja, transfere-se uma *paidéia* centrada no Estado, para uma *paidéia* interior, ética, derivada da consciência da natureza moral do homem, fundamentada na capacidade racional do autodomínio, instância ideal do filósofo, capaz de ser livre e não submetido às experiências sensíveis.

A formação retórica, identificando o bem com o prazer, produz um discurso que visa agradar e persuadir, mas ao qual são indiferentes as questões morais. Sócrates e seu discípulo Platão, ao contrário, buscavam com tenacidade as coisas perenes, uma moral humana imutável,

secondary figure, and in *Laws* he disappears, because the subject matter no longer fits in with the individuality of Socrates” (JASPERS, 1962: 119-120).

que residia no mundo das formas perfeitas. Algo firme, que não flutuasse ao sabor dos ventos e das modas, uma concepção comum e imorredoura do que fosse o belo, o bem, o justo (*kalós, kagathós, dike*).

A *paidéia* socrático-platônica assenta-se no ideal da *kalokagathia*, afirmando-se como busca constante do aperfeiçoamento da alma dos cidadãos. Ela almeja formar um tipo superior de homem, modelá-lo por inteiro, cultivando nele todas as virtudes, tanto as da alma quanto as do corpo: bravura, ponderação, justiça, piedade, saúde força e beleza, a fim de fazê-lo elevar-se para além dos sentidos.

Assiste-se, portanto, com Sócrates e Platão ao surgimento de uma *paidéia* filosófica, que pretende negar e superar, ao mesmo tempo, tanto a *paidéia* mítica de Homero quanto a *paidéia* retórica dos sofistas. Ela não se contenta em contemplar a essência das coisas, mas quer atingir o bem (JAEGER, 1994: 549). A meta da *paidéia* filosófica é, então, a de buscar, nas essências inteligíveis a idéia suprema que, como está estampado em *A República*, é a idéia do bem.

Antes de tratar a respeito da idéia do bem, que é um problema central da obra educativa de Platão em *A República*, vale, previamente, adentrar a filosofia platônica, abordando, principalmente, dois aspectos mais significativos para o presente trabalho: a teoria das idéias e a teoria do conhecimento como reminiscência.

CAPÍTULO III – A FILOSOFIA PLATÔNICA

Para compreender a concepção platônica da educação é preciso retomar, ainda que brevemente, alguns aspectos mais gerais da filosofia desse autor, particularmente sua teoria das idéias e sua teoria do conhecimento como reminiscência. É o que será feito a seguir.

1. A teoria das idéias

A teoria das idéias é a forma como Platão procura solucionar o conflito entre Heráclito e Parmênides. Enquanto para o primeiro o cerne da realidade é a contínua mudança: tudo se transforma, “tudo flui”; para o segundo, nada pode mudar, a essência da realidade é a imutabilidade.

Seguidor de Heráclito, Platão assimila a teoria do eterno fluir, somando a esse fato sua preocupação com a busca de uma verdade estável. Entra, assim, num dilema do qual só se verá livre com sua distinção entre o mundo sensível e o mundo inteligível. Assim, Platão, de certo modo, reconcilia Parmênides e Heráclito ao admitir fundamentalmente a existência de dois mundos: o mundo das idéias imutáveis, eternas, e o mundo das aparências sensíveis, perpetuamente mutáveis. Acrescente-se que, para ele, o mundo das idéias é o único mundo verdadeiro.

Conforme Reale (1994: 70):

Platão compõe a antítese entre as duas escolas exatamente com a distinção dos dois diversos planos da realidade: não toda realidade é tal como queriam os heraclitianos, mas somente a realidade sensível; analogamente, não toda a realidade é tal como queriam os eleatas, mas somente a realidade inteligível, as Idéias.

Eis o que Sócrates fala a Cebes, no *Fedón*:

Suponho que há um belo, um bom, e um grande em si, e do mesmo modo as demais coisas. Se concordas comigo e também admites que isso existe, tenho muita esperança de, por esse modo, explicar-te a causa mencionada e chegar a provar que a alma é imortal (PLATÃO, *Fedon*, [199-]: 84).

Assim, Platão caracteriza as causas inteligíveis, que ele denomina idéias ou formas dos objetos físicos. Explicando melhor: ele tentava encontrar uma realidade que fosse eterna e imutável; considerava que tudo o que podemos tocar e sentir é passível de mudança, pois é feito de um material que se deteriora, que está sujeito à corrosão do tempo. Não existe, portanto, algo que não se fragmente. Absolutamente tudo o que diz respeito ao “mundo dos sentidos” se transforma. Ao mesmo tempo, tudo é formado a partir de uma *forma* eterna e imutável. Por exemplo, cada indivíduo, em particular, possui as suas próprias características (sexo, tipo de cabelo, cor da pele, peso, altura, etc.). Entretanto, sabemos que todos são seres humanos a partir de uma imagem padrão que permanece inalterada de indivíduo para indivíduo, do qual são retiradas todas as diferenças, restando apenas aquilo que todos os seres humanos têm em comum: “a cada coisa corresponde uma idéia, que é única, e chamamos-lhe a sua essência” (PLATÃO, 1993, 507b: 308).

Desse modo, eternos e imutáveis não são, segundo Platão, simples elementos físicos, mas modelos espirituais ou abstratos, a partir dos quais todos os fenômenos são formados. Desse modo, Platão acreditava numa realidade autônoma por trás do “mundo dos sentidos”, na qual estariam as imagens primordiais, eternas e imutáveis. Essa sua concepção ficou conhecida como a Teoria das Idéias.

Através dos diálogos, Platão vai caracterizando essas causas inteligíveis dos objetos físicos que ele chama de idéias ou formas. Elas seriam incorpóreas e invisíveis – o que significa dizer justamente que não está na matéria a razão de sua inteligibilidade. Seriam reais, eternas e sempre idênticas a si mesmas, escapando à corrosão do tempo, que torna perecíveis os objetos físicos. [...] Perfeitas e imutáveis, as idéias

constituiriam os modelos ou paradigmas dos quais as coisas materiais seriam apenas cópias imperfeitas e transitórias. Seriam, pois, tipos ideais, a transcender o plano mutável dos objetos físicos (SOUZA; PALEIKAT; COSTA. *Vida e obra*, 1987: XVII).

O fato básico dessa teoria é, portanto, o da existência de dois mundos: o mundo material e o mundo ideal. Platão (1993, 517b-524c: 321-334), em *A República*, deixa transparecer a existência desses dois mundos: o mundo sensível, constituído por sombras – que acreditamos serem reais –, onde todas as coisas são materiais e, portanto, mutáveis e sujeitas à morte. Para além deste, há um mundo superior, perfeito, permanente, eterno, imutável, verdadeiro, sem mudanças, sem limitações físicas de tempo e espaço. E, porque é imaterial, não pode ser captado pelos sentidos, mas apenas pela razão.

Todo o mundo sensível participa do mundo intelectual ou ideal. Existem cavalos, porque há uma idéia de cavalo eterna e perfeita; existem homens porque existe o homem perfeito no mundo das idéias, uma imagem padrão que se mantém invariável, fixa de homem para homem.

Não protestarias aos gritos que não compreendes como cada coisa se possa formar por outro modo que não seja pela participação na própria substância essencial em que essa coisa toma parte? Não dirias, neste caso, que não encontras outra causa de formar-se dois a não ser a participação na idéia do dois, e que deve participar dela o que vem a tornar-se dois, e também que deve participar da idéia de unidade o que se torna unidade? (PLATÃO. *Fédon*, [199-]: 85).

Esta é a teoria da participação²⁰, esboçada várias vezes no *Fédon*, mas também em outras obras de Platão. Com esta teoria, ele deixa claro, no *Fédon*, que “tinha em vista simplesmente estabelecer que a idéia é a causa verdadeira do sensível” (REALE, 1994: 80).

...quando, além do belo em si, existe um outro belo, este é belo porque participa daquele apenas por isso e por nenhuma outra causa (PLATÃO. *Fédon*, [199-]: 84).

Deste modo, todas as características dos seres particulares do plano sensível devem a sua existência à relação de participação que possuem com as idéias ou as formas do mundo

²⁰ “Nos seus escritos, Platão apresenta diversas perspectivas, afirmando que, entre o sensível e o inteligível existe a) uma relação de *mimese* ou de imitação; b) ou de *métexis* ou de participação; c) ou de *koinonía* ou de comunhão; d) ou ainda de *parusia* ou de presença” (REALE, 1994: 80).

inteligível. As coisas belas do mundo sensível nunca serão, então, o belo em si mesmo, apenas manifestam ou participam em maior ou menor grau da idéia de belo, eterna e imutável do mundo inteligível.

... o que faz belo um objeto é a existência daquele belo em si, de qualquer modo que se faça a sua comunicação com este.[...] tudo o que é belo é em virtude do Belo em si (PLATÃO. *Fédon*, [199-]: 84-85).

Reale (1994: 81) ressalta um problema apresentado por Platão a respeito da relação entre as coisas e as idéias afirmando que essa relação “não pode ser pensada como imediata; é necessário um *mediador*, ou seja, um princípio que realize a imitação, assegure a participação, atualize a presença e seja fundamento da comunhão. É este o grande problema da *Inteligência* ordenadora e sua função”. Como solução, para realizar a mediação entre o sensível e o inteligível Platão introduz, então, uma divindade: o “Demiurgo”, isto é uma Inteligência Suprema,

...a imagem de um Artífice que plasma o Princípio material (uma espacialidade indeterminada ou uma espécie de substrato ou de excipiente informe) em função do “modelo” das Idéias, fazendo com que cada coisa se assemelhe e imite o mais perfeitamente possível o seu “paradigma ideal” (REALE, 1994: 82).

Através de sua teoria das idéias, Platão procurava captar a essência da dialética socrática, o uno dentro do múltiplo, e formular suas próprias premissas teóricas, desligadas da percepção sensorial (JAEGER, 1994: 572).

2. A teoria do conhecimento como reminiscência

Platão afirma que nada que existe no mundo dos sentidos é duradouro, ou seja, todas as pessoas ou animais, por exemplo, um dia perecem. Em sua visão, nunca podemos chegar a conhecer verdadeiramente algo que se transforma; podemos, apenas, ter opiniões incertas sobre o que sentimos ou percebemos sensorialmente. A água pode estar quente e achamos que ela está

fria porque nossa mão está bem mais quente que ela. Eis aí como nem sempre podemos confiar em nossos sentidos.

Por outro lado, podemos confiar na razão, pois esta é a mesma para todas as pessoas. Assim, diremos que somente através da razão se consegue chegar a um conhecimento seguro, além de afirmar ser a razão eterna e universal, exatamente porque ela só se manifesta sobre elementos eternos e universais. Os números, o cálculo e a aritmética são, certamente, esses elementos, pois, como diz Platão (1993, 526b: 337), essas ciências “obrigam a alma a servir-se da inteligência em si para chegar à verdade pura”. Por exemplo, cinco vezes dois é igual a dez e será sempre assim, porque, neste caso, é a razão quem julga.

Como foi dito, para Platão existem, portanto, dois campos de conhecimento correspondentes a dois mundos: o mundo sensível, dominado por opiniões que acreditamos serem reais, e o mundo superior, onde predomina o campo da razão, um campo luminoso como só a verdade poderia ser. É o mundo das idéias e, como Razão pura, não é captável pelos sentidos, só podendo ser alcançado pelo esforço da razão, livre das influências materiais. Este mundo é um mundo de luz plena, sem trevas, escuridão ou mesmo sombras.

O ser humano é um composto de corpo e alma que participa desses dois mundos. É, portanto, um ser dual. A essência é a alma; a matéria é o corpo. Assim, temos um corpo, que perece e que está ligado ao mundo dos sentidos, compartilhando do mesmo fim de todas as outras coisas deste mundo. Mas também possuímos uma alma imortal²¹, que é a morada da razão; e, exatamente por não ser material, ela tem acesso ao mundo das idéias.

Platão acreditava que a alma já existia no mundo das idéias antes de vir habitar o corpo. Porém, no momento em que ela passa a habitá-lo, esquece-se das idéias perfeitas que contemplara naquele mundo. Assim, quando entramos em contato com as formas imperfeitas do mundo sensível, gradualmente uma vaga lembrança começa a aflorar em nossa alma. Por exemplo, um dia, no mundo dos sentidos, uma pessoa avista um coelho. Isto é o bastante para avivar a lembrança do coelho ideal que, certa vez, ela conheceu no mundo das idéias. Quando isto acontece, a alma sente um desejo, uma ânsia de regressar à sua verdadeira morada no mundo das idéias, isto é, quer se libertar, livrar-se da prisão do corpo material.

²¹ Platão apresenta provas da imortalidade da alma em diversas obras como o *Fédon*, *A República*, o *Fedro* e o *Timeu*. Não cabe aqui, porém, retomar essa discussão, dados os limites do presente trabalho.

Se todo o mundo sensível tem participação no mundo das idéias, existe a possibilidade de que conheçamos essas realidades incorpóreas e invisíveis?

Como afirma Platão, no *Mênon*, a certa altura, Sócrates dialogava com um jovem escravo. Fazendo-lhe perguntas certas no momento certo, o filósofo levou o escravo a descobrir, com a ajuda de figuras desenhadas na areia, uma propriedade notável da diagonal, sua relação com o lado do quadrado (MOREAU, 1978: 31). O escravo não recebera nenhuma instrução geométrica, as verdades matemáticas foram surgindo no seu espírito à medida que Sócrates ia lhe fazendo perguntas e raciocinando com ele. Donde tirara o escravo esse conhecimento que não possuía e que ninguém lhe transmitiu? Essencialmente, cabe que o tenha achado em si mesmo.

Em *A República*, Platão desenvolve uma teoria que já fora esboçada no *Mênon*: a teoria da reminiscência ou da anamnese²², segundo a qual ao nascer “a alma guarda a lembrança das idéias contempladas, que passam para a percepção e voltam para a consciência” (TEIXEIRA, 2003: 52).

...poder-se-ia supor que perdemos, ao nascer, essa aquisição anterior ao nascimento, mas que mais tarde, fazendo uso dos sentidos a propósito das coisas em questão, reveríamos o conhecimento que num tempo passado tínhamos adquirido sobre elas. Logo, o que chamamos de “instruir-se” não consistiria em reaver um conhecimento que nos pertencia? E não teríamos razão de dar a isso o nome de “recordar-se?” (PLATÃO. *Fédon*, [199-]: 64).

A crença na preexistência da alma é uma maneira de afirmar a origem *a priori* do conhecimento, a interioridade do saber. Ou seja, ao aprender, a alma, na realidade, readquire o conhecimento verdadeiro que perdera ao encarnar e ser aprisionada no corpo. Para Platão, a alma possui um conhecimento da época em que pertencia à alma única, divina, mas que se encontra adormecido, aparecendo vagamente quando encontramos algo que pode lembrar a perfeição

²² Reale (1994: 153-154), lembra que esta teoria é exposta por Platão no *Mênon*, como resposta ao “princípio erístico” de que “não se pode procurar e conhecer o que não se conhece porque, mesmo encontrando-o, não se poderia reconhecê-lo; por outro lado, não tem sentido procurar o que já se conhece, justamente porque já é conhecido. [...] Para superar essa aporia Platão encontra um caminho inteiramente novo: o conhecimento é *anamnese*, isto é, uma forma de recordação, um vir à tona do que já existe sempre no interior da nossa alma”. Assim, a alma nasce e renasce muitas vezes, de tal modo que viu tudo neste e noutro mundo, podendo, em certos momentos e ocasiões, recordar o que sabia antes: *E, já que toda natureza é congênere, e já que a alma aprendeu tudo, nada impede que quem se recorde de uma coisa – o que os homens chamam aprender – possa descobrir também todas as outras, desde que seja forte e não perca coragem na pesquisa: com efeito, pesquisar e aprender são, em geral, um recordar* (PLATÃO, *Mênon*, 81 c-d).

divina. E, por estar no mundo sensível, como uma cópia imperfeita das idéias perfeitas, esse algo é inferior.

...antes de começar a ver, a ouvir, a sentir de qualquer modo que seja, é preciso que tenhamos adquirido o conhecimento do Igual em si, para que nos seja possível comparar com essa realidade as coisas iguais que as sensações nos mostram, percebendo que há em todas elas o desejo de serem tal qual é essa realidade, e que no entanto lhe são inferiores (PLATÃO, *Fédon*, [199-]: 63).

Vale destacar uma observação feita por Reale (1994: 156-157) acerca das doutrinas que tiveram influência na gênese da teoria da anamnese. Ele afirma que “esta teoria não nasceu só como uma conseqüência da doutrina da metempsicose órfico-pitagórica, mas também como *a justificação e a comprovação* (ou seja, a fundação lógico-metafísica) *da própria possibilidade da maiêutica socrática*”.

Para explicar a teoria da reminiscência, Platão (1993, 614b-621-b: 487-500) utiliza o mito de Er narrado em *A República*. Conta que o pastor Er, da região da Panfília, foi morto em combate. No décimo segundo dia, sobre sua pira funerária, voltou à vida e narrou o que vira no Reino dos Mortos. Disse ele que ao sair do corpo, sua alma viajara com outras almas até chegar a um lugar divino com duas aberturas contíguas na terra e duas no céu frente a estas.

No espaço entre elas presidiam juízes que decidiam para onde se encaminhariam as almas. Os justos seguiam para a abertura da direita, que subia ao céu, os injustos seguiam para a da esquerda, que descia. Todos levavam uma nota com o julgamento, que continha tudo o que haviam feito. A Er foi dito que “devia ser o mensageiro, junto dos homens, das coisas do além, e ordenaram-lhe que ouvisse e observasse tudo o que havia naquele lugar” (PLATÃO, 1993, 614d: 488). Lá, Er encontrou as almas dos heróis gregos, de governantes, de artistas, de seus antepassados e amigos.

As almas que ali chegavam vindo da terra pareciam sair de uma longa travessia, pois estavam impuras e imundas, enquanto as que vinham do céu chegavam puras e limpas “contando experiências deliciosas e visões de uma beleza indescritível” (idem, 615a: 489). As que chegavam de baixo gemiam e choravam, recordavam sofrimentos e dores da viagem de mil anos por debaixo da terra.

Era necessário que cada alma pagasse sucessivamente todas as injustiças cometidas. A pena para cada injustiça era paga dez vezes. Na mesma medida, os atos justos também seriam

recompensados, dez por um. Er ficou sabendo que todas as almas renascem em outras vidas para se purificarem de seus erros passados até que não precisem mais voltar à Terra, permanecendo na eternidade. Ele observou então que os que já tinham pago os seus pecados regressavam à vida, passando por um lugar onde estavam as três filhas da Necessidade, as Parcas: Láquesis (o Passado), Cloto (o Presente) e Átropos (o Futuro), que teciam o destino dos humanos.

Então, um mensageiro dos deuses pegou em lotes e modelos de vida e os dispôs para as almas escolherem:

Havia-os de todas as espécies: vidas de todos os animais, e bem assim de todos os seres humanos. Entre elas, havia tiranias, umas duradouras, outras derrubadas a meio, e que acabavam na pobreza, na fuga, na mendicidade. Havia também vidas de homens ilustres, umas pela forma, beleza, força e vigor, outras pela raça e virtudes dos antepassados; depois havia também as vidas obscuras, e do mesmo modo sucedia com as mulheres. Mas não continham as disposições do carácter, por ser forçoso que este mude, conforme a vida que escolhem. Tudo o mais estava misturado entre si, e com a riqueza e a indigência, a doença e a saúde, e bem assim o meio termo entre estes predicados (PLATÃO, 1993, 618a-b: 494).

Algumas escolhem a vida de rei, outras de guerreiro, outras de comerciante rico, outras de artista, de sábio. O essencial era escolher, a fim de não cair na ganância da tirania e da riqueza, evitar os excessos na vida mundana e optar sempre com muita prudência. Só assim um humano alcançaria a felicidade suprema, não esquecendo que a escolha deveria ser dirigida pela procura da virtude, pois a responsabilidade pesaria apenas sobre quem escolhe.

O primeiro a quem a sorte couber, seja o primeiro a escolher uma vida a que ficará ligado pela necessidade. A virtude não tem senhor; cada um a terá em maior ou menor grau, conforme a honrar ou desonrar. A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa (PLATÃO, 1993, 617e: 493).

No caminho de retorno à Terra, as almas atravessam uma grande planície por onde corre um rio, o Lethé (que, em grego, quer dizer esquecimento), e bebem de suas águas. As que bebem muito esquecem toda a verdade que contemplaram; as que bebem pouco quase não se esquecem do que conheceram. As que escolhem vidas de rei, de guerreiro ou de comerciante rico são as que mais bebem das águas do esquecimento; as que escolhem a sabedoria são as que menos bebem.

Assim, as primeiras dificilmente se lembrarão, na nova vida, da verdade que conheceram, enquanto as outras serão capazes de lembrar e ter sabedoria, usando a razão.

Ao cair da meia-noite, houve um trovão e um tremor de terra. Era a hora de as almas irem ao encontro dos seus destinos, a fim de nascerem cintilando como estrelas. Er, impedido de beber, acordou divinamente na pira funerária.

Assim, “aprender não é outra coisa senão recordar” (PLATÃO. *Fédon*, [199-]: 61). Para Platão, a aprendizagem é, portanto, uma reminiscência, ou seja, conhecer é lembrar, ou melhor, relembrar. No *Fédon*, Platão utiliza esta teoria para provar a imortalidade da alma dizendo que, se os indivíduos se recordam daquilo que aprenderam num tempo passado, antes de nascerem, “tal não poderia acontecer se nossa alma não existisse em algum lugar antes de assumir, pela geração, a forma humana. Por conseguinte, ainda por esta razão é verossímil que a alma seja imortal” (PLATÃO, [199-]: 61).

A alma é, portanto, capaz de lembrar-se do momento em que estava na presença dos deuses, de encontrar o caminho da luz, uma vez que já o conhece e apenas o esqueceu. Existem, então, reminiscências de um conhecimento adormecido que a alma esqueceu, mas é capaz de lembrar.

Este ato de abstração consiste numa recordação das verdades eternas contempladas pela alma no momento em que se integrava no séqüito de um deus, quando podia contemplar estas existências a que atribuímos a realidade e quando, depois, levantava os olhos para o que é verdadeiramente real (PLATÃO, 1981, 249c: 76).

Nesse contexto, a filosofia tem o papel de preparar o retorno a essa contemplação original, de despertar a lembrança do conhecimento das idéias que reside no interior da alma, e que a ajuda a olvidar e a libertar-se do apego às seduções e às ilusões do mundo sensível. A existência filosófica objetiva fazer a alma voltar o olhar para o mundo divino das idéias e libertar-se do domínio do corpo. Essa libertação é representada na alegoria da caverna, narrada no livro VII, de *A República*, quando o prisioneiro, livre de suas correntes, é levado a subir rumo à saída da escuridão para contemplar a luz do dia. O voltar-se das trevas para a luz exige, no entanto, um desapego dos sentidos e uma ascese incansável da razão na direção do bem.

CAPÍTULO IV – A CONCEPÇÃO PLATÔNICA DA EDUCAÇÃO EM A *REPÚBLICA*

1. A *República*: estrutura da obra

A República é um diálogo platônico clássico, que contém uma abundante explanação de teorias tradicionalmente associadas a seu nome: a teoria das idéias, a das partes da alma, a da condenação da poesia, a da reminiscência e, naturalmente, recomendações determinadas para uma mudança política em Atenas.

A princípio, para se ter uma compreensão da obra como um todo, é forçoso apresentar alguns pontos principais do pensamento platônico que se encontram no cerne de cada livro de *A República*, para, então, penetrarmos mais especificamente no seu pensamento político-educacional, apoiando-nos no livro VII, a fim de mostrar o processo de ascensão da alma como essência da educação platônica, bem como a dimensão política a ela conferida pelo autor.

O palco do diálogo é Atenas, por volta de 402 a.C., num ambiente carregado de decepção, após a derrota ateniense na Guerra do Peloponeso. Sócrates atua como narrador e protagonista do diálogo. Ele se passa na casa do velho Céfalo, para onde Sócrates e Gláucon se dirigem após uma peregrinação ao Pireu; a conversa acontece na presença de diversos outros personagens, alguns dos quais participam enquanto outros permanecem anônimos.

O que é a justiça? Esse é o tema central do livro I que, além de discuti-lo refutando as definições propostas, visa também apresentar os personagens do diálogo. Além de Sócrates, estão presentes Céfalo, pai de Polemarco, Lísias e Eutidemo; marcando também presença, Carmantidas e Clitofonte, filho de Aristónimo, personagens anônimos no diálogo, que podem ser discípulos de Trásimaco, um renomado sofista que faz parte do conjunto de personagens, juntamente com Nicérato, Adimanto e Gláucon (estes dois últimos, irmãos de Platão, mas é Gláucon o principal interlocutor de Sócrates).

Nesse quadro, Céfalo é quem instiga o debate, uma vez que é o primeiro a utilizar as palavras “justo” e “injusto” em sua conversa com Sócrates, sobre a velhice. Assim, é ele o autor da primeira definição de justiça: consiste em “dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou” (PLATÃO, 1993, 331c: 9). Na versão de Polemarco, “a justiça consiste em dar a cada um o que se lhe deve” (idem, 331e: 10). Visando discernir a essência mesma da justiça, Sócrates propõe uma primeira hipótese: em nenhum caso é justo fazer o mal a alguém, seja amigo ou inimigo, justo ou injusto. Só então, o sofista Trasímaco, antes um ouvinte silencioso, irrompe de modo surpreendente na discussão, defendendo a idéia de que a justiça “é a conveniência do mais forte” (idem, 338c: 23).

Por terem opiniões tão divergentes, Sócrates e Trasímaco traçam um verdadeiro embate dialético. Nessa acirrada discussão, a questão da justiça é associada à noção de *eudaimonía* (felicidade). Não se trata apenas de saber o que é a justiça, mas também se o exercício dessa virtude faz o homem feliz. Mais adiante, a justiça e a felicidade, focalizadas no plano individual, vão revelar-se uma e a mesma para o indivíduo e para a *polis*.

O livro II principia discutindo a natureza da justiça e da injustiça e propõe analisar o homem justo e o injusto separadamente. Gláucon e Adimanto, irmãos de Platão, querem uma defesa adequada da justiça, desejam que Sócrates demonstre que a justiça é o maior dos bens (idem, 366c-367d : 68-70).

Tal discussão acaba por ser deslocada do indivíduo para a cidade (idem, 368e-369a: 72) e passa-se a debater detalhadamente como devem ser as instituições de uma cidade justa. Sócrates afirma que, como a justiça pertence a toda a cidade e a cidade é maior que o indivíduo, talvez exista uma justiça numa escala mais ampla e mais fácil de apreender.

Propõe, então, examinar não apenas a origem de uma cidade, mas de uma cidade de luxo. Para tal é necessário tornar a cidade maior, não simplesmente em termos de população, mas de

aperfeiçoamento de tarefas. Em vista desta ampliação e especialização, a região para alimentar a população se tornará insuficiente; haverá, então, a necessidade de tirar a terra dos vizinhos, ou seja, de fazer guerra. Desta necessidade, advirá uma outra: a de um exército cada vez maior, composto por soldados apropriadamente treinados que protejam e defendam a cidade.

Como se deve dar a escolha e a educação dos guardiões? Esse é o próximo ponto abordado por Sócrates. A educação deve ser feita à moda antiga, incluindo música para a alma e ginástica para o corpo. Mas ele deixa um alerta quanto à música, que consiste na arte das Musas, numa literatura verdadeira, em contraposição às fábulas dos poetas, abarrotadas de falsidades e mentiras sobre a divindade, e que se tem por hábito ensinar às crianças. Para Platão os poetas não servem para instruir os jovens.

No livro III, Platão continua sua crítica aos poetas – principalmente a Homero – como criadores dessa literatura falseadora. Como o assunto é coragem, declara que, desde a infância, os jovens, principalmente os que serão incumbidos da defesa e proteção da cidade, devem ouvir palavras que façam com que temam a morte o menos possível. Deve-se, então, “exercer vigilância sobre os que tentam narrar estas fábulas e lhes pedir que não caluniem assim sem mais o que respeita ao Hades, mas antes que o louvem quando não as suas histórias não são verídicas nem úteis aos que se destinam ao combate” (idem, 386b: 101). E, continua: “quanto mais poética menos devem ser ouvidas por crianças e por homens que devem ser livres, e temer a escravidão mais do que a morte” (idem, 387b: 103).

Com bastante dureza prossegue, então, enumerando as conseqüências, no homem e em sua alma, dessas fábulas mentirosas que caluniam os deuses e o Hades. O que Platão quer mesmo é expurgar essa literatura falseadora da sua cidade para que nela brote e se propague a melhor educação.

Retoma, então, o assunto da educação através da música e da ginástica, afirmando que é necessário conciliá-las, pois “dessa harmonia resulta uma alma moderada e corajosa”, “e da desarmonia, uma cobarde e grosseira” (idem, 410e-411a: 150). Para que os guardiões atinjam a perfeição, devem possuir a educação correta: “quem tiver sido, sempre, posto à prova, na infância, na juventude e na idade viril, e sair dela inalterável, deve ser posto no lugar de chefe e guardião da cidade, devem prestar-se-lhe honrarias, quer em vida, quer depois de morto, e caber-lhe-ão as mais altas distinções na sepultura e demais monumentos à sua memória” (idem, 413e-414a: 155).

No fim desse livro, são tratados alguns outros aspectos da comunidade dos guardiões como, por exemplo, a determinação de que eles não devem possuir nenhum bem próprio, nem dinheiro, nem vida privada.

Voltando ao tema da justiça no livro IV, pergunta-se: fundada a cidade, onde poderiam estar a justiça e a injustiça? Uma vez constituída a cidade, pressupõe-se, para que esta seja justa, uma divisão do trabalho e uma gradação harmônica entre os seus membros. Entre eles, há os que contribuem para o bem material da cidade – os artífices; os que são aptos a protegê-la e defendê-la – os guerreiros – e os que são encarregados de sua direção – os guardiões.

Se a cidade é perfeita, terá de possuir as quatro virtudes: sabedoria, coragem, temperança e justiça. Se a primeira está nos guardiões, a segunda nos guerreiros, e a terceira na harmonia geral de todas as classes, a justiça será o desempenhar de cada um a sua tarefa, ou seja, cada um deve exercer uma só função na sociedade, aquela para a qual foi mais dotado pela natureza (idem, 433a-c: 186). Visando garantir a concórdia e a coerência à totalidade da cidade, Platão deixa claro esse ponto. Assim, aos artífices serão atribuídas tarefas distintas e bem determinadas. Quanto aos guerreiros e aos guardiões, devem ser impecáveis pelas virtudes que lhes foram conferidas. Para tanto, essas duas últimas classes devem ser constituídas de membros das melhores índoles, aos quais serão impostos um estilo de vida e uma educação peculiares.

Do mesmo modo que a cidade é composta de três espécies de naturezas, a alma do indivíduo também possui três elementos: o concupiscível, o irascível e o racional. Cada uma dessas partes cumpre uma função específica: o primeiro cabe obedecer, o segundo assistir, e o terceiro governar.

Estabelecido que na cidade e na alma dos indivíduos há os mesmos elementos e em igual número, o autor conclui que é o seu equilíbrio ou o seu desequilíbrio que leva à justiça ou à injustiça. Essas são as características de uma cidade e de uma constituição boa e reta.

Quando Sócrates se preparava para falar sobre as quatro espécies de vícios, seus amigos o interrompem para obrigá-lo a dar uma explicação melhor sobre a comunidade de mulheres e filhos, anunciada no livro IV (idem, 423e-424a: 168). Gláucon quer saber “que comunidade será essa para os guardiões, relativamente a filhos e mulheres, e à criação, quando ainda são novos, no tempo que medeia entre o nascimento e a educação, e que se lhe afigura ser o mais trabalhoso de todos” (idem, 450c: 211).

Assim, os livros intermediários de *A República*, do V ao VII, são uma espécie de desvio do problema inicial, desvio esse que começa com a observação de como vivem as mulheres e as crianças na cidade perfeita.

Pode-se traçar o seguinte quadro geral dos temas abordados no livro V:

- Papel da mulher²³ – apesar de suas diferenças naturais, homens e mulheres devem receber os mesmos ensinamentos e tomar parte nos cargos diretivos da cidade:

Não há na administração da cidade nenhuma ocupação, meu amigo, própria da mulher, enquanto mulher, nem do homem, enquanto homem, mas as qualidades naturais estão distribuídas de modo semelhante em ambos os seres, e a mulher participa de todas as actividades, de acordo com a natureza, e o homem também, conquanto em todas elas a mulher seja mais débil do que o homem (PLATÃO, 1993, 455d-e: 220).

- Casamentos e procriação na classe dos guardiões – os casamentos visarão unicamente ao bem da cidade e, por isso, serão celebrados apenas os melhores casamentos para se obter a melhor descendência possível (eugenia)²⁴:

É preciso, de acordo com o que estabelecemos, que os homens superiores se encontrem com as mulheres superiores o maior número de vezes possível e, inversamente, os inferiores com as inferiores, e se crie a descendência daqueles, e a destes não, se queremos que o rebanho se eleve às alturas, e que tudo isto se faça na ignorância de todos, exceto dos próprios chefes, a fim de a grei (sic) dos guardiões estar, tanto quanto possível, isenta de dissensões (PLATÃO, 1993, 459d-e: 227-228).

- Condição para que o projeto da cidade ideal se realize – ser governada por filósofos-reis ou por reis-filósofos.
- Definição do que seja o filósofo, bem como de suas características.
- Distinção entre saber e opinião, entre o amigo do saber (filósofo) e o amigo da opinião (filodoxo).

²³ É interessante notar que, no final do livro VII, Platão retoma a questão da mulher, ressaltando que, tudo o que ele escreveu referindo-se aos homens se aplica também às mulheres. Elas são chamadas às mesmas tarefas (como guerreiro, filósofo-rei) que os homens, embora, para ele, por natureza, as mulheres sejam mais frágeis. Quando Gláucón elogia os governantes que Sócrates modelou, este imediatamente replica “E as governantes também, sem dúvida, ó Gláucón! Não vas a julgar que o que eu disse se aplica mais aos homens do que às mulheres, a quantas dentre elas são dotadas de uma natureza capaz” (PLATÃO, 1993, 540c: 361).

²⁴ Platão acredita que seja possível garantir a perenidade da cidade ideal através da realização de casamentos entre os melhores elementos dos guardiões da cidade. Seria uma espécie de casamento entre indivíduos selecionados pelos governantes.

O tema do livro VI, bem como do livro VII, é a preparação do filósofo na cidade ideal. Nesse contexto assume um importante papel a teoria das idéias.

Platão descreve, primeiramente, as qualidades necessárias ao dirigente da cidade: boa memória, facilidade de aprender, superioridade e amabilidade, ser amigo da verdade, da justiça, da coragem e da temperança. Em seguida, apresenta a natureza do verdadeiro filósofo e, examinando-a cuidadosamente, afirma que, por natureza, os filósofos são apaixonados pelo saber e pela essência na sua totalidade, livre de qualquer corrupção e falsidade; são pregadores da verdade e, por isso, repudiam qualquer tipo de mentira, cuidam dos prazeres da alma em detrimento dos do corpo, são moderados, prudentes e não temem a morte.

A alegoria do navio é utilizada pelo autor para mostrar as dificuldades, o sofrimento que aqueles que se dedicam à filosofia enfrentam, e fazer sua defesa (idem, 488a: 274). No relato, quem maneja uma embarcação não tem nenhum conhecimento do ofício, todos ali comem e bebem até empanturrar-se, fazem-se reger pelo prazer e não pelo saber: consideram inútil o “verdadeiro” piloto, que julga ser necessário ter em conta as estações, o estado do tempo, o movimento dos astros e outras coisas tais para conduzir adequadamente a embarcação (idem, 488b-e: 274-275). Em um navio como esse, afirma Sócrates, os filósofos são certamente inúteis, mas não são responsáveis por isso, já que o natural seria que os homens que têm necessidade de governo fossem em busca de quem tem capacidade para fazê-lo (idem, 489b-d: 276-277). Nesse quadro, Platão empenha-se em distinguir a imagem do autêntico filósofo escondido por trás da imagem do verdadeiro piloto, único capaz de conduzir o leme com segurança e, portanto, único capaz de assumir os lugares da chefia, porém impedido de mostrar sua capacidade pelos marinheiros ignorantes que se julgam com direito a ocupar o posto supremo, cada qual se considerando mais capaz de governar o barco, lutando pela conquista do poder.

As características básicas da alma filosófica mostram o quanto esse tipo de homem – o filósofo – é necessário para o governo da cidade, a fim de livrá-la das calamidades. Assim, para o bem da cidade e dos cidadãos, têm-se duas opções: ou o filósofo é colocado no governo ou o governante se torna filósofo (idem, 473d: 252). Sócrates aponta para o fato de que, embora possua todas essas qualidades, o filósofo costuma ser tido como inútil pela cidade, enquanto os sofistas, que chamam ciência a um ensino sem compromisso com a verdade, são por ela estimados: “cada um desses mercenários, a quem essa gente chama Sofistas e considera como rivais, nada mais

ensinam senão as doutrinas da maioria, que eles propõem quando se reúnem em assembleia, e chamam a isso ciência” (idem, 493a-b: 283).

Os fatores de corrupção da alma também são tratados nesses livros, assim como as conseqüências que poderão advir quando uma alma boa é exposta a uma educação má: “essa natureza filosófica, se lhe deparar o gênero de ensino que lhe convém, é forçoso quem, desenvolvendo-se, atinja toda espécie de virtudes; se, porém, for semeada e plantada num terreno inconveniente e aí for criada, caíra no extremo oposto” (idem, 492a: 281).

A maneira de formar os guardiões é levada a sério por Platão, visto que “a cidade só pode ser entregue a pessoas aperfeiçoadas pela educação e pela idade” (idem, 487a: 272). Dessa forma, principiando a educação dos guardiões, Platão insiste em que os dirigentes da cidade serão selecionados entre os melhores, ou seja, aqueles cujas disposições físicas, morais e intelectuais se destacarem, daí seu reduzido número. É necessário que sejam verdadeiros filósofos e não filósofos que somente ostentam essa denominação. E apenas uma educação minuciosa e peculiar poderá levar os melhores à condição de verdadeiros filósofos. Assim, a esses guardiões superiores será oferecida uma educação rigorosa e progressiva, com o objetivo de prepará-los para serem filósofos, cuja tarefa será dirigir a cidade.

Toda essa formação é, portanto, orientada para uma única finalidade: atingir a idéia suprema do bem. Quanto a esta, afirma: “a idéia do bem é a mais elevada das ciências, e que para ela é que a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e valiosas”. Desse modo, a constituição da cidade só estará completamente organizada se quem se encarregar de protegê-la for detentor do conhecimento do bem (idem, 506a-b: 306).

A alegoria da caverna faz os livros VI e VII manterem uma conexão direta. Pode-se dizer que o livro VII é inserido no final do livro VI, quando Platão faz uma analogia com o Sol, e a ela agrega a da linha: ele compara os diversos graus do conhecimento presentes no mundo sensível e no mundo inteligível a uma linha reta dividida.²⁵

No livro VII, Platão deixa transparecer de forma mais clara a sua teoria das idéias, explicitando a relação entre o mundo sensível e o mundo inteligível. Além disso, o contraste entre *doxa* e *episteme*, entre opinião e saber, ganha forma nítida na alegoria da caverna.

O livro VII, portanto, esboça as diferentes etapas de ascensão do filósofo para a ciência suprema do bem, a fim de torná-lo capaz de assumir o governo da cidade ideal. Primeiramente,

²⁵ Conferir tópico sobre os vários graus do conhecimento p. 54.

isso pode ser constatado na alegoria da caverna e, em seguida, mais visivelmente, na definição dos conteúdos e dos diversos períodos da carreira do filósofo, a qual resulta de um longo ciclo de estudos que começa na juventude e segue até a idade favorável para o pleno desempenho do cargo de dirigente da cidade, quando ele já conseguiu atingir o ápice da sabedoria: a contemplação do bem.

No início do livro VIII, uma breve síntese sobre a legislação da cidade ideal é apresentada por Sócrates, que lembra ainda as quatro espécies de governo: timocracia, oligarquia, democracia e tirania. Ele se propõe a delinear essas quatro espécies de governo e a forma como se modificaram umas nas outras, bem como o homem equivalente a cada uma delas. A discussão enfatiza uma descrição da degeneração contínua: a aristocracia degenera na timocracia (idem, 547c: 370); a timocracia degenera na oligarquia (idem, 550c: 375); a oligarquia na democracia (idem, 555b: 383); e a democracia na tirania (idem, 562a: 395). Nesse contexto, Platão não está interessado em descrever uma história real da mudança política, mas, ao invés disso, em empreender uma análise da fraqueza de cada tipo de regime.

Ao principiar o livro IX, Platão se propõe a analisar o homem tirânico, como ele se transforma a partir do homem democrático, abordando aspectos de sua felicidade, caráter e estilo de vida. Na verdade, toda a argumentação desenvolvida nesse livro não visa senão demonstrar que “não há nada mais desgraçado do que a tirania e nada mais feliz do que a realeza” (idem, 576e: 421).

Enquanto os livros anteriores mostram o desenvolvimento da cidade e da pessoa perfeitamente justas, os livros VIII e IX mostram o desenvolvimento da cidade e da pessoa completamente injustas e desprezíveis. Eles também contribuem, indubitavelmente, com comentários sobre as instituições e os regimes políticos existentes. A discussão da timocracia é, por exemplo, relevante para Esparta, e a da democracia o é para Atenas. Isso demonstra que a riqueza dessa obra está, assim, não somente em suas contribuições para a teoria ética e política, mas, também, em suas conexões com épocas e lugares.

O tema da poesia é retomado no livro X. A discussão referente à condenação da poesia²⁶ esboçada nos livros II e III é reaberta, mas agora em larga escala: o contraste com a poesia – que

²⁶ Platão censura o efeito que as composições de Homero podem ter na formação de jovens educados numa cidade fundada sobre as virtudes da justiça e da temperança. Argumenta que ao ser trabalhada uma imitação, como a dos textos das epopéias, o conhecimento verdadeiro torna-se cada vez mais distante. Ele afirma que “a arte de imitar está bem distante da verdade, e se executa tudo, é pelo fato de atingir apenas uma pequena porção de cada coisa, que não

era relativo no período da educação dos guardiões – tem um caráter absoluto, nesta nova fase em que trata da educação do filósofo.

O livro X, primeiramente, procura evidenciar a natureza da *mimese* que constitui a base da poesia imitativa (idem, 595a-598d: 451-458). Platão se recusa a aceitar o caráter mimético da poesia que a torna uma imitação. Afirma que as pessoas são enganadas por esses imitadores, pois executam suas obras sem conhecer a verdade, representam fantasmas ao invés de seres reais e, por isso, tais obras estão três pontos afastadas do real²⁷. Platão mostra que os poetas não têm conhecimentos verdadeiros (*episteme*) sobre os assuntos a respeito dos quais parecem discorrer tão bem, iludindo os espectadores através do encantamento da poesia (idem, 598c-607d: 458-476) e, por isso, associa a poesia às piores partes da alma (concupiscível e irascível) em detrimento da mais sábia e racional que deveria governar as demais (idem, 602b-608d: 466-477).

Homero, bem como outros poetas e artistas, é alvo de inúmeros ataques. Como se estivesse face a face com esse poeta, interroga-o:

Meu caro Homero, se, relativamente à virtude, não estás afastado três pontos da verdade, nem és um fazedor de imagens, a quem definimos como um imitador, mas estás afastado apenas dois, e se foste capaz de conhecer quais são as actividades que tornam os homens melhores ou piores, na vida particular ou pública, diz-nos que cidade foi, graças a ti, melhor administrada, como sucedeu com a Lacedemônia, graças a Licurgo, e com muitas outras cidades, grandes e pequenas, devido a muitos outros? Que Estado te aponta como um bom legislador que veio em seu auxílio? A Itália e a Sicília indicam Carondas, e nós, Sólon. E a ti, quem? (PLATÃO, 1993, 599d-e: 459-460).

Vale a pena, também, transcrever uma outra passagem em que Platão traça, embora de forma irônica, uma drástica crítica a Homero. Neste trecho, Sócrates diz a Gláucon:

passa de uma aparição” (PLATÃO, 1993, 598b: 457). Daí Platão definir o poeta como um imitador, um “charlatão”, e o artista como um “criador de aparências”. Para ele, as artes são cópias das cópias, na medida em que o objeto natural imita a idéia que lhe corresponde e a arte imita aquela imitação. Platão assinala uma redução do valor da poesia homérica, na medida em que esta limita o conteúdo de verdade. Tomemos, por exemplo, um cavalo. Este já é uma cópia do cavalo perfeito presente no mundo das idéias. Ao reproduzir num quadro a imagem de um cavalo, o artista estaria fazendo a cópia de uma cópia, totalmente distante da realidade.

²⁷ Utilizando a explicação de Pereira em nota de rodapé (PLATÃO, 1993: 456), “o grego diz três, devido à maneira antiga de contar extremos”. O exemplo dado por Sócrates para explicar esse ponto é o das três formas de cama: “uma que é a forma natural e que Deus a confeccionou, outra, a que executou o marceneiro e uma terceira feita pelo pintor” (idem, 597b: 455). Há, assim, “três artes relativamente a cada objeto: a de o utilizar, a de o confeccionar, e a de o imitar” (idem, 601d: 465), sendo que quem utiliza o objeto possui sua ciência (*episteme*), quem fabrica pode ter no máximo uma opinião (*doxa*) verdadeira pelo contato com quem utiliza, ao passo que, quem imita não possui nem

Por conseguinte, ó Gláucon, quando encontrares economistas de Homero, a dizerem que esse poeta foi o educador da Grécia, e que é digno de se tomar por modelo no que toca a administração e a educação humana, para aprender com ele a regular toda a nossa vida, deves beijá-los e saúda-los como sendo as melhores pessoas que é possível, e concordar com eles em que Homero é o maior dos poetas e o primeiro dos tragediógrafos, mas reconhecer que, quanto a poesia, somente se deve receber na cidade hinos aos deuses e encômios aos varões honestos e nada mais. Se, porém, acolheres a Musa aprazível na lírica ou na epopéia, governarão a tua cidade o prazer e a dor, em lugar da lei e do princípio que a comunidade considere, em todas as circunstâncias, o melhor (...) Aqui está o que tínhamos a dizer, ao lembrarmos de novo a poesia, por, justificadamente, excluirmos da cidade uma arte desta espécie (PLATÃO, 1993, 606e-607b: 475).

A poesia tinha grande importância na vida grega, especialmente na prática educativa. Platão talvez estivesse reivindicando para a Filosofia o posto que a poesia assumira até então.

Depois dessa discussão sobre a poesia, Platão esboça o mito de Er, no qual conjetura a teoria da reminiscência²⁸, que pode ser considerada um modelo de literatura digna de entrar com mérito na cidade ideal, pois mostra, entre outras coisas, a necessidade de ser justo e agir bem durante toda a vida.

2. A educação como processo de ascensão da alma no livro VII de *A República*

A educação é um tema fundamental em *A República*. O processo de ascensão da alma submetida à educação é descrito por Platão como um elevar-se para além das experiências sensíveis, e ele o representa através da célebre alegoria da caverna, apresentada no livro VII.

2.1 A alegoria da caverna

ciência, nem opinião verdadeira e, nesse sentido, está bem afastado da verdade, pois não passa de um imitador de aparências (idem, 601b-602c: 464-466).

Eis a alegoria:

Sócrates propõe a Gláucon que imagine homens com algemas nas pernas e no pescoço desde a infância, vivendo numa habitação subterrânea em forma de caverna. Eles ali vivem sem poder mover a cabeça, nem se locomover, forçados a olhar apenas em frente, e sem nunca terem visto o mundo exterior nem a luz do Sol. Apenas um fogo que está atrás deles serve-lhes de iluminação. Entre a fogueira e os prisioneiros há uma via ascendente e, ao longo dessa, um muro, ao lado do qual passam pessoas transportando objetos de todos os tipos, como diz Sócrates a Gláucon:

Visiona também ao longo deste muro, homens que transportam toda a espécie de objetos, que o ultrapassam: estatuetas de homens e de animais, de pedra e de madeira, de toda a espécie de labor; como é natural, dos que os transportam, uns falam, outros seguem calados (PLATÃO, 1993, 514b-c: 317).

Gláucon acha estranha tal cena e tais prisioneiros de que Sócrates falava, mas este lhe responde que eles são como nós. Por não poderem ver os objetos, forçados que são a manter a cabeça imóvel, os prisioneiros apenas contemplam suas sombras projetadas pela luz do fogo na parede em frente a eles. Se eles pudessem, então, conversar uns com os outros, quando indicavam o que viam, considerariam aqueles objetos que nomeavam como reais.

Quanto ao eco vindo da parede que está em frente a eles, observa Sócrates, seria interpretado pelos prisioneiros como sendo a voz oriunda das sombras, ou seja, quando algum dos carregadores de objetos falasse seria como se a sombra projetada na parede estivesse falando. O que os prisioneiros julgariam então ser a verdade? As sombras desses objetos. Uma vez que estão totalmente concentrados na contemplação das sombras, os prisioneiros imaginam serem as projeções a verdadeira realidade, tomando-as por objetos reais. Sua existência é, pois, inteiramente dominada pela ignorância (*agnóia*).

O que aconteceria se esses prisioneiros fossem libertados dos grilhões, da prisão em que se encontravam e restabelecidos de seu estado de ignorância? Supondo que um desses prisioneiros fosse solto das algemas e obrigado a olhar para os lados, a andar e a contemplar a luz, tal ação lhe

²⁸ Tanto o mito de Er quanto a teoria da reminiscência podem ser conferidos no capítulo anterior.

causaria sofrimento e dor, e o ofuscamento inevitável não lhe permitiria olhar diretamente para os objetos, acostumado que estava a ver apenas sua sombra.

Logo que alguém soltasse um deles e o forçasse a endireitar-se de repente, a voltar o pescoço, a andar e a olhar para a luz, ao fazer tudo isso sentiria dor, e o deslumbramento impedi-lo-ia de fixar os objetos cujas sombras via outrora (PLATÃO, 1993, 515c-d: 318).

Sentindo dor, sofrimento e com a vista totalmente ofuscada, desejaria voltar para o interior da caverna a fim de buscar proteção nos objetos para os quais conseguia olhar, considerando-os mais claros e nítidos. Mas, na alegoria, o prisioneiro é arrancado à força e obrigado a subir um caminho árduo, doloroso, e, impedido de fugir, é forçado, empurrado, arrastado até à luz do Sol. A princípio, nada pode ver, pois é cegado pela intensa claridade, tendo os olhos ofuscados até se habituarem a ela. Mas este também é um caminho cheio de obstáculos e gradual:

Em primeiro lugar, olharia mais facilmente para as sombras, depois disso, para as imagens dos homens e dos outros objetos, refletidas na água, e, por último, para os próprios objetos. A partir de então, seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da Lua, mais facilmente do que se fosse o Sol e o seu brilho de dia. [...] Finalmente, julgo eu, seria capaz de olhar para o Sol e de o contemplar, não já a sua imagem na água ou em qualquer sítio, mas a ele mesmo, no seu lugar (PLATÃO, 1993, 516a-b: 319).

Depois de observar tudo isso, o prisioneiro que foi solto, ao recordar-se de sua habitação anterior, de seus companheiros de cárcere e do conhecimento que lá se cultivava, alegrar-se-ia com a mudança por ele vivida, mas lastimaria a situação daqueles que ainda se encontravam prisioneiros das sombras. Quanto aos elogios e recompensas conferidos àqueles que fossem capazes de identificar de forma mais precisa as sombras dos objetos que passavam, e lembrar com mais exatidão das que viram antes, depois ou juntas, e aos louvores concedidos àqueles que estivessem mais aptos a antever acontecimentos por vir e que, dessa maneira, conseguiram glória e poder, nada disso lhe causaria inveja e ciúme desses seus antigos companheiros. Concordando com Homero, diria que preferiria “servir junto de um homem pobre, como servo da gleba, e antes sofrer tudo do que regressar àquelas ilusões e viver daquele modo” (PLATÃO, 1993, 516d: 320).

E prossegue, então, Sócrates pedindo para Gláucon imaginar que, se tal homem retornasse à caverna, para o mesmo lugar donde saíra, teria seus olhos ofuscados agora pelas trevas, uma vez que bruscamente volveu da luz do Sol para as sombras. Se esse homem tivesse que competir com aqueles que lá permaneciam prisioneiros, no sentido de julgar as sombras, e ainda com a visão obscurecida pelas trevas, devido ao pouco tempo que tivera para a elas se adaptar, seria zombado pelos prisioneiros, os quais diriam que ele arruinara a visão no percurso feito em direção ao mundo superior, de modo que não valeria a pena empreender tal ascensão. Assim, os prisioneiros optariam por continuarem algemados no interior da caverna, sem ter acesso ao conhecimento pleno. E o destino de quem tentasse libertá-los de sua condição de escravos poderia ser a morte: “E a quem tentasse soltá-los e conduzi-los até cima, se pudessem agarrá-lo e matá-lo, não o matariam?”, indaga Sócrates. “Matariam, sem dúvida” (idem, 517a: 321), confirma Gláucon.

2.2 Interpretação da alegoria: a entrada no mundo inteligível e o retorno ao mundo sensível

A condição dos prisioneiros que só conseguem enxergar as sombras dos objetos projetadas na parede do fundo da caverna é semelhante à nossa, prisioneiros que somos de nosso corpo e de nossos sentidos. Nossa alma aspira ao mundo das idéias, mas nossos sentidos nos dificultam chegar a ele. Na verdade, os impulsos da alma estão como que imobilizados pela certeza de que a realidade não é outra coisa senão a que nos apresentam os sentidos, e pela ilusão de que a felicidade e o bem se reduzem aos prazeres sensíveis.

Impedidos de voltar-se para trás, os prisioneiros da caverna nem suspeitam que haja uma outra realidade senão a que está diante de seus olhos, e têm a firme convicção de que aquela é a única realidade existente, pois é a única que vêem. Da mesma maneira, a ilusão obstinada das sensações, das percepções que obscurecem e confundem o objeto material, ocultando sua essência ideal, é tida como a única realidade e considerada impossível a existência de uma outra. A coisa em si, ao contrário, deve ser concebida não pelos sentidos, mas pelo intelecto.

A saída das sombras para a luz é uma encosta íngreme, um caminho que exige esforço, sacrifício, autoridade e demanda o corte de todos os laços materiais. A ascensão é difícil, dolorosa. Num primeiro instante, o prisioneiro libertado fica totalmente cego, ofuscado pela luminosidade

do Sol, com a qual não está acostumado. Aos poucos, como alguém que lentamente recupera a visão, vai-se habituando à luz, podendo enxergar a realidade como ela é de fato. Descobre que, em sua prisão, contemplara apenas sombras. Deslumbrado, encantado, ele se depara com a existência de um outro mundo, totalmente oposto ao mundo subterrâneo em que fora criado.

A alegoria da caverna apresenta a dialética como movimento ascendente que liberta o nosso olhar da cegueira causada pelos sentidos para vermos a luz das idéias através da razão. O caminho em direção à luz é gradual e demorado, por isso é preciso constante disciplina e diligência. A dialética é, segundo Platão, um método rigoroso através do qual se chega à filosofia.

A filosofia está no primeiro plano – na saída da caverna e na observação das coisas reais, isto é, do Sol (o bem). Ao sair da caverna, os futuros guardiões podem gradualmente voltar o olhar para o alto, até serem capazes de, finalmente, contemplar diretamente o Sol.

... comparando o mundo visível através dos olhos à caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do Sol. Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, no limite do cognoscível, é que se avista, a custo, a idéia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de tudo 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, e que é preciso vê-la para ser sensato na vida particular e pública (PLATÃO, 1993, 517b-c: 321).

Nesse contexto, o Sol corresponde à idéia do bem e, assim como ele habilita todas as coisas a serem vistas, a idéia de bem também habilita todas as coisas a serem conhecidas. Na mesma medida em que o Sol faz com que tudo o que tem vida cresça, desenvolva-se, floresça, o bem é a causa da existência de todas as coisas.

No segundo plano, ou seja, no retorno à caverna e na participação nas obras e nos valores próprios do mundo humano encontra-se a necessidade da prática política. É natural, diz Platão, que os que ascenderam não queiram mais voltar, esforçando-se por manter a sua alma nas alturas, uma vez que a volta às sombras é mais difícil: “as perturbações visuais são duplas, e por dupla causa, da passagem da luz à sombra, e da sombra à luz” (idem, 518a: 322). Contudo, o filósofo-aprendiz que se eleva, difícil e penosamente à filosofia, deve assumir o compromisso de retornar do mundo das idéias para viver entre os demais, pois “não lhes é permitido permanecer lá e não querer descer novamente para junto daqueles prisioneiros nem partilhar dos trabalhos e honrarias

que entre eles existem, quer sejam modestos, quer elevados” (PLATÃO, 1993, 519d: 325). Para que a política seja submissa à filosofia na cidade ideal, não é necessário que a filosofia fique à margem da política e que, por exemplo, o filósofo permaneça indiferente com relação aos concidadãos.

Da filosofia à ação política, a educação do filósofo na cidade ideal implica, portanto, uma dupla atitude: um ato de elevação (sair da caverna) – alçar-se à contemplação do bem e um ato de regressão (voltar à habitação subterrânea) – saber como proceder em meio aos cidadãos. Eis os dois rumos necessários à vida humana, segundo Platão, ou, pelo menos, àquela parcela dos humanos que terá o privilégio de atingir o grau mais elevado da educação – o conhecimento do bem.

3. A educação para o bem: a elevação da alma do mundo sensível ao inteligível

Platão observa que a educação não consiste, como muitos crêem, em “introduzir ciência numa alma em que ela não existe, como se introduzissem a vista a olhos cegos” (idem, 518b-c: 322-323), ou seja, não se deve inculcar todo um saber exterior, superficial, na alma. Longe disso, a educação consiste em despertar as qualidades dormentes na alma, ou seja, ela deve fazer com que a alma se volte para o Ser, as essências, para o saber que ela já possui dentro de si mesma²⁹. É, pois, um processo de fazer virar toda a alma para a idéia do bem.³⁰

...a existência na alma de uma faculdade e de um órgão como um olho pelo qual aprende, como um olho que não fosse possível voltar das trevas para a luz, senão juntamente com todo o corpo, do mesmo modo esse órgão deve ser desviado, juntamente com a alma toda, das coisas que se alteram, até ser capaz de suportar a contemplação do Ser e da parte mais brilhante do Ser (PLATÃO, 1993, 518c-d: 323).

²⁹ Alusão à teoria da reminiscência, segundo a qual conhecer é lembrar-se da ciência que está em nós, e redescobri-la.

³⁰ Esse ato de volver a cabeça e dirigir o olhar para o bem consiste numa “conversão”, processo esse distinto, segundo Jaeger, “do mesmo fenômeno na fé cristã, para o qual mais tarde foi transposto este conceito filosófico da conversão, porque este conhecer radica num ser objectivo; por outro lado, tal qual Platão o concebe, está completamente isento do intelectualismo que sem qualquer razão se censura nele” (JAEGER, 1994: 832).

Platão chama a atenção para o afastamento do indivíduo em relação às coisas do mundo das sombras. A verdadeira educação consistiria, pois, em fazê-lo transcender este mundo, em fornecer-lhe os meios pelos quais seu olhar possa voltar-se para a direção correta, a fim de realizar seu objetivo supremo, ou seja, a contemplação do bem:

A educação seria, por conseguinte, a arte desse desejo, a maneira mais fácil e 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 correta e não olha para onde deve, dar-lhe os meios para isso (PLATÃO, 1993, 518d: 323).

O tipo de educação proposto por Platão visava a produzir um mundo no qual os homens estivessem o mais próximo possível do bem. Ele realça o valor da educação adequada para a formação de homens bons, alertando para que esta educação não seja desviada do caminho certo, pois as almas boas mais bem dotadas tornam-se más quando se deparam com uma educação má (idem, 491e: 280-281). Assim, complementa o autor, “essa natureza filosófica que postulamos, se, julgo eu, se lhe deparar o gênero de ensino que lhe convém, é forçoso que, desenvolvendo-se, atinja toda espécie de virtudes; se, porém, for semeada e plantada num terreno inconveniente e aí for criada, cairá no extremo oposto” (idem, 492a: 281). Daí a importância e o valor do bem na formação do filósofo, como condição indispensável para se alcançar o saber mais elevado.

Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder, é a idéia do bem. Entende que ela é causa do saber e da verdade, na medida em que esta é conhecida, mas, sendo ambos assim belos, o saber e a verdade, terá razão em pensar que há algo de mais belo ainda do que eles (PLATÃO, 1993, 508e: 311).

A concepção de educação platônica está associada, portanto, à prática do bem. O bem só pode ser praticado através da busca da verdade, do amor pela sabedoria, e através do esforço reflexivo de cada um. Platão (1993, 505a: 304) insiste na necessidade de se conhecer a idéia do bem, pois ela “é a mais elevada das ciências, e que para ela é que a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e valiosas”. Assim, “se não a conhecemos [a idéia do bem] de nada nos serve, da mesma maneira que nada possuímos se não tivermos o bem”. Essa ciência, entretanto, não é acessível a todos, mas apenas àqueles que forem dotados de qualidades físicas, morais (aquelas concernentes a um guerreiro) e intelectuais (como memória, facilidade de aprender, etc).

Ao longo de seus diálogos, Platão não deixa claro o que é o bem, mas podemos inferir que a essência do bem é a idéia suprema, o Uno. É, pois, função da educação possibilitar ao homem atingir a idéia suprema, alcançar a essência do bem. Assim, é necessário liberar a alma da prisão e da obscuridade da opinião (*doxa*). De que maneira isso é possível? Instruindo os aspirantes a filósofos a se libertarem dos sentidos. Nesse ponto é que entram as ciências matemáticas.

4. O papel das matemáticas na educação platônica

Ao relacionar as ciências necessárias à educação dos cidadãos, Platão observa que as matemáticas são a principal ferramenta de “conversão” da alma, pois elas levam o espírito a libertar-se do sensível e a penetrar no inteligível, única realidade verdadeira, “facilitando à alma a passagem do mundo do devir ao da verdade e da essência” (idem, 525c: 336).

Platão (1993, 536d: 355) considera que, desde crianças, os homens devem lançar-se ao estudo das matemáticas, isto é, da ciência do cálculo, da geometria e a todos os estudos que hão de preceder o da dialética. Contudo, ele afirma que só um reduzido número de filósofos-aprendizes poderá levar até o fim os estudos das ciências matemáticas. Assim, serão selecionados só as “melhores naturezas”, isto é, os que se mostrarem mais capazes para a filosofia.

Em todas estas ocasiões, trabalhos, estudos e receios, aquele que se mostrar sempre mais ágil, deves pô-lo num grupo à parte (PLATÃO, 1993, 537a: 355).

O autor atribui ao estudo das matemáticas um caráter propedêutico³¹, ultrapassando todos os fins práticos e utilitários. Para ele, as matemáticas “não são pensadas para fins práticos, mas para fins de elevação (*epanagoghé*) e conversão (*anastrofé*) do espírito para atingir a disciplina suprema, a dialética ou filosofia, que prescinde de qualquer elemento sensitivo” (MANACORDA,

³¹ Segundo Abbagnano (2003: 800-801), propedêutica consiste num ensino preparatório. Foi assim que Platão chamou o ensino das ciências especiais (aritmética, geometria, astronomia e música), relativamente à dialética (PLATÃO, 1993, 536d: 355). Ainda hoje se dá esse nome à parte introdutiva de uma ciência ou de um curso que sirva de preparação a outro curso.

1989: 57). Assim, estas disciplinas (aritmética, geometria e estereometria³², astronomia e harmonia) não devem prover a memória de conhecimentos úteis, mas formar um espírito apto a chegar à verdade pura.

Sócrates pergunta a Gláucon sobre a ciência que tem o poder de arrastar a alma do que é mutável para o que é essencial, exigindo uma qualidade adicional para as ciências indicadas à formação dos filósofos: “a de não ser inútil a guerreiros” (PLATÃO, 1993, 521d: 329).

A fórmula ginástica e música, primeiramente utilizada na educação do filósofo a certa altura de sua formação, já não é suficiente, visto que cumpre, agora, iniciar um estágio mais centrado na elevação do filósofo ao inteligível:

A ginástica ocupa-se do que se altera e perece, porquanto trata do crescer e definhar do corpo. Quanto à música, era a réplica da ginástica, que ensinava os guardiões em matéria de costumes, proporcionando-lhes por meio da harmonia, a perfeita concórdia, não a ciência; por meio do ritmo, a regularidade; e outros hábitos gêmeos destes, nas narrativas, quer míticas, quer verdadeiras. Mas ensinamentos que levem ao ponto que procuras, não continha nenhuns (PLATÃO, 1993, 521e-522a: 329-330).

Se não é a ginástica e a música, a qual ciência Platão está se referindo? A uma ciência que ~~se trata das coisas, ou seja, à ciência do número e do cálculo.~~

Pode muito bem ser uma daquelas ciências que procuramos, e que conduzem naturalmente à inteligência, mas de que ninguém se serve corretamente, apesar de ela nos elevar perfeitamente até ao Ser (PLATÃO, 1993, 523a: 331).

Trata-se de uma ciência que prepara a inteligência para conhecer as realidades imutáveis, sem o auxílio dos sentidos. O conhecimento sensível é relativo, pois não fornece nenhuma certeza absoluta. Tudo o que diz respeito ao corpo, que nasce, morre e está sujeito a ser corrompido, está distante do bem. Na educação platônica, a alma é, por sua natureza divina, chamada a libertar-se do corpo e do mundo sensível. A prática da virtude implica limitação dos desejos e renúncia, ou

³² Piettre (1989: 67) afirma que a estereometria (cálculo dos volumes dos sólidos) “designa o que chamamos hoje de geometria do espaço e que os matemáticos gregos haviam começado a explorar”.

seja, o abandono de tudo o que se refere aos sentidos, uma ascese gradual de libertação do corpo, que só é possível através do estudo da matemática e da dialética.

As matemáticas auxiliam nesse processo, constituindo-se uma forma de iniciação ao conhecimento do bem, um exercício para a formação do espírito filosófico. A aritmética é a primeira disciplina do currículo proposta com essa finalidade. Ela estabelece uma atividade mental de solução de problemas: “é um desafio à *psyque* autônoma para que assuma o comando da experiência sensível e da linguagem da experiência sensível a fim de reformulá-las” (HAVELOCK, 1996: 225).

Ao contrário das coisas do mundo sensível que se apresentam como múltiplas, confusas, variadas, o que dá propriedade a uma idéia é a inexistência de contradição, de discordância, ou seja, a presença de sua coesão, de sua unidade. Se temos que a sensação nos confunde, fazendo-nos perceber como uma, uma coisa que é múltipla, a aritmética interfere para distinguir uma propriedade da outra como, por exemplo, o um do dois. Esta ciência “obriga a alma a servir-se da inteligência em si para chegar à verdade pura” (PLATÃO, 1993, 526b: 337).

Quanto à geometria, que “é o conhecimento do que existe sempre” (idem, 527b: 338), ao abarcar entidades imutáveis – como as figuras geométricas: círculo, quadrado, etc. –, é capaz de impelir a alma para as idéias.

Serviria para atrair a alma para a verdade e produzir o pensamento filosófico, que leva a começar a voltar o espírito para as alturas e não cá para baixo, como agora fazemos, sem dever (PLATÃO, 1993, 527b: 339).

A aritmética e a geometria não apenas terão o poder de favorecer o retorno da alma para a essência, mas também de serem úteis à guerra, já que, na cidade ideal, os filósofos-aprendizes são aliciados entre os guerreiros. Assim, os que por aptidão natural têm inclinação para o cálculo, teriam, segundo Platão, talento também para todas as ciências.

Depois da geometria vem a astronomia, que aborda o estudo das coisas celestes: “essa ciência força todas as almas a olhar para cima e as conduz das coisas terrenas às celestes” (idem, 529a: 342).

Sendo uma preparação para a filosofia, a astronomia era considerada como uma eminente ciência aos olhos dos gregos. Ela era, para Platão, não a ciência mais elevada, mas uma delas,

visto que o céu e os astros, objetos de estudo da astronomia, ainda são realidades visíveis, sensíveis e inferiores às realidades inteligíveis.

Estes ornamentos que há no céu, na medida em que estão incrustados no visível, devíamos realmente considerá-los o mais belo e perfeito de tudo o que é visível, mas muito inferiores aos verdadeiros – muito inferiores aos movimentos pelos quais a velocidade essencial e a lentidão essencial, em número verdadeiro, e em todas as formas verdadeiras, se movem em relação uma a outra, e com isso fazem mover aquilo que nelas é essencial: são os verdadeiros ornamentos, que se apreendem pelo raciocínio e pela inteligência, mas não pela vista (PLATÃO, 1993, 529b-d: 343).

Há, segundo Platão, um céu, constelações e astros pertencentes à realidade inteligível e, portanto, mais verdadeiros do que aqueles perceptíveis através da visão. Platão insistia no fato não de voltar o olhar para o alto, olhar para o céu, no sentido material, mas de contemplar as idéias, o mundo inteligível através do olho espiritual. É impossível haver, no mundo dos sentidos, ordem e harmonia plenas. O aspecto ordenado existente no universo é apenas uma imagem da harmonia perfeita do mundo das idéias.

Todas essas ciências analisadas constituem uma introdução para a ciência mais grandiosa e nobre – a dialética. Enquanto as ciências matemáticas se fundam em elementos visíveis e precisos como as figuras geométricas, a dialética apóia-se, no diálogo e no rigor de raciocínio para alcançar as idéias inteligíveis.

5. A dialética como forma de ascensão para o bem

O termo dialética deriva de diálogo, que foi o procedimento utilizado por Sócrates para transmitir, debater e discutir suas idéias. Este método compreende duas partes: a ironia e a maiêutica. Na ironia, Sócrates tenta expor as fraquezas do pensamento de seus interlocutores:

...a ironia consistia num jogo hábil conduzido sobretudo com a máscara da ignorância [...], a fim de desmascarar a ignorância do presunçoso interlocutor. [...] Sócrates chegava mesmo a fingir que acolhia idéias e

métodos do adversário como se fossem dele e os levava ao extremo para poder fazer emergir facilmente os pontos débeis e refutá-los, algumas vezes fazendo uso da lógica própria àqueles métodos (REALE, 1994: 33-34).

Ao interrogar seus interlocutores, Sócrates, simulando desconhecer o tema em discussão, demandava explicações exatas sobre ele. Ele interrompia seus longos e brilhantes discursos, fazendo perguntas, aparentemente irrelevantes, mas que revelavam toda a falta de rigor, as contradições presentes na linguagem por eles utilizada, deixando-os embaraçados. Na medida em que levava as pessoas a confessarem suas próprias contradições e ignorância, o método socrático tinha um caráter purificador. Quanto à maiêutica, significa a arte da parteira, ou de dar à luz. Sócrates compara seu procedimento a essa arte, visto que tenciona trazer à luz conhecimentos que seus interlocutores diziam ter, e por orgulho e vaidade, não admitiam ignorar. Esse método socrático teve uma significativa influência no pensamento platônico.

Platão considerava a dialética o melhor método de aprendizagem³³. Ela consiste numa “maneira de reduzir e analisar as idéias, pois é o melhor processo de aprender a falar e a pensar” (PLATÃO, 1981, 266b: 123). A dialética seria como que um veículo através do qual as pessoas passariam de uma preocupação com o mundo dos sentidos para uma preocupação com o mundo das idéias.

No final do livro VI, Platão descreve como próprios da dialética um movimento ascendente e outro descendente:

Aprende então o que quero dizer com o outro segmento do inteligível, daquele que o raciocínio atinge pelo poder da dialética, fazendo das hipóteses de fato, uma espécie de degraus e de pontos de apoio, para ir até aquilo que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo, atingido o qual desce, fixando-se em todas as conseqüências que daí decorrem, até chegar à conclusão, sem se servir em nada de qualquer dado sensível, mas passando das idéias umas às outras, e terminando em idéias (PLATÃO, 1993, 511b-c: 315-316).

Há, portanto, em Platão, uma dialética ascendente e uma descendente. A primeira consiste em “libertar-se dos sentidos e abstrair, de idéia em idéia, até alcançar a Idéia Suprema, no caso, a idéia do Bem”; já a segunda, partindo “da Idéia Suprema e, por meio de consecutivas divisões, procura compreender a complexidade existente entre as partes e o todo” (REALE, 1994: 165).

Platão ilustra esses dois caminhos na alegoria da caverna, ao relatar o trajeto que o aspirante a filósofo deve, gradualmente e com muito esforço, ser levado a percorrer, aprendendo a se libertar da tentação de ver com os olhos do corpo para ver com os olhos da razão. Tem-se aí, um longo processo, cujo ideal é a contemplação do bem.

A libertação das algemas e o voltar-se das sombras às figurinhas e para a luz e a ascensão da caverna para o Sol, uma vez que 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 lançadas por uma luz que é, ela mesmo, apenas uma imagem, comparada com o Sol – são esses os efeitos produzidos por todo este estudo das ciências que analisamos; elevam a parte mais nobre da alma à contemplação da visão do mais excelente dos seres, tal como a pouca parte mais clarividente do corpo se elevava à contemplação do objeto mais brilhante na região do corpóreo e do visível (PLATÃO, 1993, 532b-d: 347-348).

Uma vez atingido o bem, o verdadeiro filósofo deve iniciar o caminho de volta, ainda mais dolorido e penoso, pois, tendo aberto os olhos da alma, deve estar comprometido em retornar e conduzir ao caminho da luz aqueles que ainda estão presos aos olhos corporais. Segundo Platão, a aprendizagem deve se dar, então, não com os olhos do corpo, mas com os da alma.

O método da dialética é o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados, e que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e eleva-os às alturas, utilizando como auxiliares para ajudar a conduzi-los as artes que analisamos (PLATÃO, 1993, 533c-d: 349).

A dialética é a técnica que liberta o homem dos sentidos e que, através da razão, o faz avançar em direção ao bem. Ela é um instrumento do conhecimento do bem que abre os olhos do espírito e lhe permite atingir a verdade, refutando opiniões mal fundadas, pondo-as em discussão, amparado pela inteligência e não pelos sentidos. A dialética se situa “lá no alto, como se fosse a

³³ Através desse método crítico de pensamento Platão acreditava que as pessoas poderiam ver as coisas *in totum*, de modo a atingir sínteses e conceitos universais (OZMON, 2004: 44).

cúpula das ciências” (PLATÃO, 1993, 534e: 352). Assim, o filósofo é o dialético, pois é o único capaz de alcançar as idéias supremas, dentre as quais a mais especial é a idéia do bem³⁴.

O método dialético visa, portanto, elevar até o bem, e o faz por meio de uma preparação do espírito que é a missão das ciências matemáticas: a aritmética, a geometria plana, a estereometria e a astronomia, essas voltadas para o desenvolvimento do pensamento abstrato, atingindo seu ponto máximo com a contemplação do bem. Segundo Platão, o método pode ser aprendido, mas, para tal, demanda uma atitude crítica, um contato profundo com as ciências matemáticas e um contínuo e difícil período de estudos.

6. Os vários graus do conhecimento: o contraste entre *doxa* e *episteme*

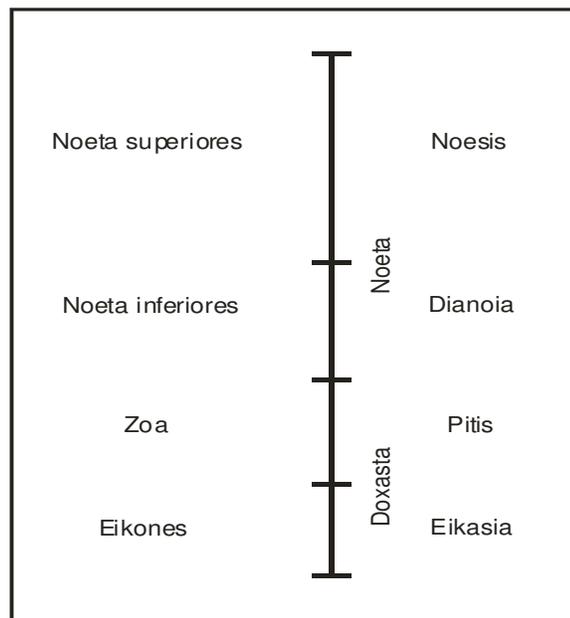
Platão, em *A República*, estabelece a distinção dos graus do conhecimento através da analogia com o Sol (idem, 507b-509d: 308-313), mostrando que esse astro está para a esfera do sensível assim como o bem está para a esfera do inteligível: “é o Sol, que eu considero filho do bem, que o bem gerou à sua semelhança, o qual bem é, no mundo inteligível, em relação à inteligência e ao inteligível, o mesmo que o Sol no mundo visível em relação à vista e ao visível.” (idem, 508b-c: 310).

A essa analogia, Platão acrescenta uma outra. Ele pressupõe uma linha dividida em duas seções diferentes, uma representando o mundo sensível e a outra o mundo inteligível, cada uma, por sua vez, dividida em duas outras seções menores e também diversas. Essas subdivisões correspondem a distintos graus de clareza que vão do mundo sensível ao inteligível. Desse modo, “o conhecimento de cada objeto, pertencente a este ou àquele grau, é hierarquizado conforme a luminosidade que este recebe” (SOARES, 2002: 30): o mundo sensível (*horata* ou *doxasta*) tem, no nível inferior, as imagens (*eikones*), alcançadas através da suposição ou ilusão (*eikasia*) e, na

³⁴ J. E. Raven, citado por Maria Helena da Rocha Pereira na introdução de *A República* (PLATÃO, 1993: XXVII), define o bem, para Platão, da seguinte maneira: “... é, em primeiro lugar, e com mais evidência, a finalidade ou alvo da vida, o objeto supremo de todo o desígnio e toda a aspiração. Em segundo lugar, e mais surpreendentemente, é a condição do conhecimento, o que torna o mundo inteligível e o espírito inteligente. E em terceiro, último e mais

parte superior, os seres vivos (*zoa*) e objetos do mundo, alcançados pela fé (*pistis*); já no mundo inteligível (*noeta*), encontram-se, na parte mais baixa, os objetos matemáticos atingíveis através do entendimento ou razão discursiva (*dianoia*) e, na parte mais elevada, a inteligência ou razão intuitiva (*noesis*), que é o supremo bem, ao qual se pode chegar através da dialética. Além do contraste entre *doxa* e *episteme*, observa-se a contradição entre o conhecimento pela *dianoia*, que diz respeito às ciências, e pela *noesis*, que é o da filosofia.

Para ilustrar esta concepção, pode-se traçar o seguinte esquema, conforme Pereira (1993: XXIX):



Segundo Reale (1994: 164), “os homens comuns detêm-se nos primeiros dois graus da primeira forma do conhecimento, isto é, na opinião; os matemáticos elevam-se à *dianoia*; só o filósofo ascende à *noesis* e à ciência suprema”. O filósofo é aquele que domina a arte de discutir e argumentar, ou seja, a dialética, através da qual pode chegar ao conhecimento pleno do bem. Ora, a filosofia está além das ciências matemáticas, pois procura esclarecer realmente uma questão, ou seja, o real significado ou o conceito do objeto que se procura conhecer: por exemplo, a virtude, a

importante lugar, é a causa criadora que sustenta todo o mundo e tudo o que ele contém, aquilo que dá a tudo o mais a sua própria existência” (RAVEN, J. E. *Plato's Thought in the Making*, p. 130).

beleza, a justiça, etc. Assim, se a filosofia só tem em vista a verdade, ela exige um método rigoroso. Este método, para Platão (1993, 533b: 349), é a dialética, visto que “tenta, em todos os casos, apreender, por processo científico, relativo a cada objeto, a essência de cada um. As outras artes todas têm em vista as opiniões e gostos dos homens, ou foram criadas todas para a produção e composição, ou para cuidar dos produtos naturais e artificiais”.

Para deixar claros os quatro graus do conhecimento, Platão (1993, 533e-534a: 350) aborda novamente essa discussão no livro VII, fazendo a distinção entre opinião (*doxa*) e ciência (*episteme*):

Bastará, pois – continuei eu – que, como anteriormente, chamemos ciência à primeira divisão, entendimento à segunda, fé à terceira, e suposição à quarta, e opinião às duas primeiras, sendo a opinião relativa à mutabilidade, e a inteligência à essência. E, assim, como a essência está para a mutabilidade, está a inteligência para a opinião, e como a inteligência está para a opinião, está a ciência para a fé e o entendimento para a suposição.

Inteligível é a esfera do conhecimento que compreende a *episteme* (ciência) e a *dianóia*, distinta da esfera da *doxa* (opinião) que compreende a conjectura e a crença. A única forma de sair do mundo da opinião (*doxa*) e alcançar a ciência (*episteme*) é através do método dialético. É necessário libertar-se das verdades estabelecidas, despojar-se do que se acredita; antes de se iniciar a caminhada do conhecimento é necessária a etapa da libertação. A dialética é a técnica libertadora dos olhos do espírito. Ela consiste num esforço individual, interior e nada agradável, porque exige o abandono de todas as crenças atuais, das falsas garantias de conforto e acomodação.

Para Platão, pensar “dói”. Sem dedicação e esforço, nada evolui. É necessário abster-se dos prazeres individuais, sair do egoísmo e caminhar na direção da vida coletiva. O egoísmo individualista é material. O Justo, o Perfeito, o Bom, o Belo, enfim, todas as coisas que o homem deveria querer alcançar através da educação são imateriais e, portanto, estão acima das individualidades. A evolução para o nível inteligível é, portanto, dolorosa, exige esforço e colaboração. É necessário que o homem seja “empurrado” para fora da caverna, mas também requer dele uma certa disposição interna. É um processo que demonstra que o ser humano só pode evoluir socialmente através da interação com os demais.

Assim, para entender o pensamento de Platão, devemos compreender que o mundo em que vivemos e que conhecemos através de nossos sentidos é ilusório e enganoso, não correspondendo à realidade. As coisas do mundo sensível são materiais e, portanto, mutáveis e perecíveis, não

podendo ser parte da realidade verdadeira, porque o que é verdadeiro não muda nem morre. Platão considerava a *doxa* (opinião) o nível mais baixo de conhecimento. Nessa categoria, as pessoas possuem idéias contraditórias, superficiais, mas podem aspirar ao saber verdadeiro se direcionarem o pensamento à “essência”. O verdadeiro conhecimento, porém, não pode desprezar totalmente o mundo dos sentidos, pois só com base nele é possível chegar às idéias.

O nível da *episteme* (ciência) só pode, portanto, ser atingido através do uso da razão e não dos sentidos e depois de se ter passado pelo nível da opinião (*doxa*) e percorrido um longo e duro itinerário.

7. As etapas da formação do governante-filósofo: o trilhar de um longo caminho

Toda educação demanda uma preparação para alcançar um estado superior da alma, para voltá-la do mundo da opinião para o mundo das idéias. A alegoria da caverna também representa as diversas etapas da educação e da progressão do filósofo rumo à ciência do bem. Platão propõe, para isso, um longo ciclo de estudos.

Tal trilha educativa proposta por Platão³⁵ engloba desde estudos literários e musicais, passando pela ginástica e pelas ciências matemáticas, até chegar à dialética, de modo que o aspirante a filósofo possa se elevar ao conhecimento do bem. Aos trinta anos, praticarão a dialética por cinco anos. Mas, para isso é forçoso “permanecer com continuidade e aplicação” (PLATÃO,1993, 539d: 360). Engana-se quem pensa que esse é o final do ciclo platônico de estudos: os escolhidos, plenamente munidos do instrumental dialético e a ele integrados, terão mais quinze anos de prática militar e de participação efetiva na vida ativa da cidade, para adquirir um complemento de experiência. Só então finalizar-se-á sua formação moral integral. Na idade de cinqüenta anos, através de uma última seleção, determinar-se-ão, dentre os filósofos, quais estarão preparados para dirigir a cidade:

³⁵ Escreveu Marrou (1975: 125): “Platão queria dividir tais estudos em três ciclos de três anos: dos dez aos treze anos, estudos literários; dos treze aos dezesseis, estudos musicais; e, por fim as matemáticas. Tanto a ginástica como os estudos das matemáticas devem ser iniciados na infância e se prolongar até a idade adulta”.

Quando tiverem cinquenta anos, os que sobreviverem e se tiverem evidenciado, em tudo e de toda a maneira, no trabalho e na ciência, deverão ser já levados até ao limite, e forçados a inclinar a luz radiosa da alma para a contemplação do Ser que dá luz a todas as coisas (PLATÃO, 1993, 540a: 360).

Assim, em *A República*, Platão apresenta um tirocínio que exige longos anos de dedicação e esforço: aqueles que, aos cinquenta anos, tiverem superado todas as provas e percorrido essa longa trilha educativa poderão atingir o grau máximo: a contemplação do bem. Ao enxergar o bem em si, os filósofos devem empregá-lo, durante o resto de suas vidas, como modelo para dirigir, não só a cidade e seus conterrâneos, mas a si próprios. O bem de toda a cidade deve ser o alvo visado pelos governantes-filósofos no tocante às funções políticas e de administração. Realizarão sua tarefa com total desprendimento e não como quem se incumbem de uma posição honrosa. Destarte formarão aqueles a quem entregarão a guarda da cidade. E, quando partirem deste mundo, “retirar-se-ão para habitar nas Ilhas dos Bem-Aventurados” (idem, 540b: 361) e a cidade os venerará como deuses.

CAPÍTULO V – EDUCAÇÃO E POLÍTICA

Ao discutir a educação em *A República*, Platão o faz vinculando-a à política. Na verdade, educação e política estão completamente amalgamadas no contexto da cidade platônica perfeita.

O modelo de educação platônica objetiva formar homens com firme disposição para a prática do bem. Assim, torna-se imprescindível conhecer como o autor idealizava a sociedade e o Estado, pois será em função desse ideal que se formarão seus cidadãos.

1. O homem e a *polis*

Segundo Vaz (2000: 35-36), a concepção platônica de homem é a mais prestigiosa e a que exerceu maior influência no Ocidente. Ela consiste em uma síntese, na qual se fundem a tradição pré-socrática da relação do homem com o *kósmos*; a tradição sofística do homem como ser de

cultura e, portanto, de educação, conseqüentemente, destinado à vida política e a herança de Sócrates do “homem interior e da alma³⁶”.

Como já foi dito, na concepção de Platão, existe o mundo espaço-temporal e o mundo das idéias, mundo imaterial ou ideal. O homem está como mediador, a meio caminho entre esses dois mundos: sua alma participa do mundo ideal e seu corpo participa do mundo espaço-temporal. Assim, “o homem é um ser vivo mortal composto de um corpo e uma alma, solidamente ajustados um ao outro” (PLATÃO, 1981, 246c: 68-69), ou seja, “o homem não é somente um corpo, mas, sobretudo, é possuidor de uma alma inteligente” podendo ser visto como ser racional, ao mesmo tempo em que é, também, sensibilidade e emoção (TEIXEIRA, 2003: 31). Esse dualismo espírito-matéria resume a compreensão platônica da estrutura interna do ser humano.

Diferentemente dos animais, os seres humanos não estão na natureza como seres prontos, fechados; eles se encontram abertos a novas possibilidades. O homem é, portanto, modificável e, por isso, educável, pois consegue manter e transmitir de uma geração para outra a sua forma de existência através da vontade e da razão. Jaeger (1994: 3) lembra que “a natureza do homem, na sua dupla estrutura, corpórea e espiritual, cria condições para a manutenção e transmissão da sua forma particular e exige organizações físicas e espirituais, ao conjunto das quais se dá o nome de educação”.

Que modelo de homem Platão deseja formar e que sociedade ele pretende construir? Em Platão residia o desejo de formar o homem, ou melhor, o cidadão para uma sociedade perfeita.

As características fundamentais do ser humano encontram condições de pleno desenvolvimento no ambiente social, isto é, no convívio da *polis*. A palavra *polis*, cujo significado pode ser tanto Estado quanto cidade, é entendida como a comunidade organizada, formada pelos cidadãos – *politikos*. Jaeger (1994: 98) observa que foi com a *polis* grega que apareceu, pela primeira vez, o que nós denominamos Estado. Ele mostra que

A *polis* é o centro dominador a partir do qual se organiza historicamente o período mais importante da evolução grega. Só na *polis* se pode encontrar aquilo que abarca todas as esferas da vida espiritual e humana e determina de modo decisivo a forma da sua estrutura. No período primitivo da cultura grega, todos os ramos da actividade espiritual brotam diretamente

³⁶ Cf. o tópico sobre a *paidéia* socrático-platônica do capítulo 2 do presente trabalho, p. 19.

da raiz unitária da vida em comunidade. A *polis* é o marco social da história da cultura helênica (JAEGER, 1994: 98-99).

A *polis* é a união de indivíduos pela ação comum (comunitária) e não o somatório de indivíduos isolados – ela é uma forma mais primorosa da vida social. A própria *polis* é concebida como um único ser, coletivo, cuja finalidade é a realização do bem de cada um, dentro do bem da coletividade.

O intercâmbio de culturas faz da *polis* uma espécie de purificadora que reúne o que há de melhor: a filosofia, o amor à cultura, o processo de auto-educar-se a cada momento da vida, o saber eternamente renovado, o estar vivo e respirar o ar cultural da cidade. Tudo isso é a própria educação que se realiza a cada instante em que se vive. O homem só se torna Homem dentro da comunidade política civilizada (a *polis*), participando como agente de seu próprio destino: “a *polis* não era o horizonte relativo, mas sim o horizonte absoluto da vida do homem” (REALE, 1994: 239).

O ideal de cultura (*paidéia*) manifesta um caráter formativo à medida que educar é estar imerso na cultura da *polis*, é formar o cidadão. Reale (1994: 238-239) afirma que “o homem grego sempre esteve convencido (ao menos até ao tempo de Platão e Aristóteles) de que o Estado e a lei do Estado constituíssem o paradigma de toda forma de vida, como bem o sabemos; o indivíduo era, substancialmente, o cidadão, e o valor e a virtude do homem eram o valor e a virtude do cidadão”.

Em Platão, há uma ligação entre a alma do homem e o Estado: o Estado é uma projeção ampliada da alma, e a autêntica Cidade é a “cidade interior” que está dentro do homem. Assim, “o Estado platônico é a imagem aumentada do homem: formar o verdadeiro Estado significa formar o verdadeiro homem” (REALE, 1994: 241-243).

2. O Estado ideal para o homem ideal

Estabelecer um Estado perfeito para formar o homem perfeito era o projeto de Platão em *A República*. Para isso, impôs uma condição: centrar o poder político nas mãos dos filósofos reis ou dos reis filósofos³⁷. Caso contrário, “não haverá tréguas dos males para as cidades, nem sequer para o gênero humano” (PLATÃO, 1993, 473d: 252). Para ele, o ideal de educação é formar o homem, que não seja apenas centrado em si mesmo. Assim, o Estado deve assumir a responsabilidade pela educação, pois é a supressão da família³⁸, bem como dos sentimentos que advêm do convívio particular, como egoísmo, ciúme, desconfiança, entre outros, que fará emergir um patriotismo total, garantindo a felicidade da cidade.

No final do livro III de *A República*, Platão determina a escala das características intelectuais e sensíveis de cada cidadão através do mito dos homens de ouro, prata, ferro e bronze, concedendo ao governante sábio a tarefa de observar o predomínio de uma ou de outra em cada indivíduo, objetivando encaminhá-lo para a educação mais própria à sua natureza. Vale a pena transcrever essa passagem ilustrativa do referido mito:

Vós sois efectivamente todos irmãos nesta cidade – como diremos ao contar-lhes a história – mas o deus que vos modelou, àqueles dentre vós que eram aptos para governar, misturou-lhes ouro na sua composição, motivo por que são mais preciosos; aos auxiliares, prata; ferro e bronze aos lavradores e demais artífices. Uma vez que sois todos parentes, na maior parte dos casos gerareis filhos semelhantes a vós, mas pode acontecer que do ouro nasça uma prole argêntea, e da prata, uma áurea, e assim todos os restantes, uns dos outros. Por isso o deus recomenda aos chefes, em primeiro lugar e acima de tudo, que aquilo em que devem ser melhores guardiões e exercer mais aturada vigilância é sobre as crianças, sobre a mistura que entra na composição das suas almas, e, se a sua própria descendência tiver qualquer porção de bronze ou de ferro, de modo algum se compadeçam, mas lhes atribuam a honra que compete à sua conformação, atirando com eles para os artífices ou os lavradores; e se, por sua vez, nascer destes alguma criança com uma parte de ouro ou de prata, que lhes dêem as devidas honras, elevando-os uns a guardiões, outros a auxiliares, como se houvesse um oráculo segundo o qual a cidade seria destruída quando um guardião de ferro ou de bronze a defendesse (PLATÃO, 1993, 415a-c: 157-158).

Platão considera que a origem do Estado está na necessidade de cada cidadão. As pessoas necessitam umas das outras para atenderem às suas necessidades. Assim, um indivíduo não nasce

³⁷ Platão (1993, 503b: 301), em *A República*, afirma que “se queremos guardiões muito perfeitos, devemos nomear filósofos” e, em muitas passagens, principalmente do Livro VI, enumera as qualidades necessárias ao guardião para ocupar os lugares da chefia.

idêntico ao outro e, por isso, cada um está apto para exercer uma determinada função na sociedade.

A cidade justa, para Platão, é aquela em que cada um se ocupa da tarefa que lhe compete, ou seja, cada um exerce uma ocupação de acordo com sua aptidão, a fim de contribuir em favor do todo a que pertence. Considera, então, a existência de três espécies de naturezas: a dos artífices (camponeses, artesãos ou comerciantes), a dos guerreiros e a dos guardiões³⁹. Dentre elas, confere maior valor à classe dos guardiões: enquanto esta deverá receber uma educação aprimorada, à classe dos artífices, uma educação especial será dispensável, pois os ofícios são simples e não exigem tanto empenho para ser aprendidos, embora tenham que se exercitar na perfeição de suas artes. Mas, para isso, ele evidencia que cada um deve exercitar a vida inteira apenas para a arte a qual cada um nasceu:

Mas nós impedimos o sapateiro de tentar ser ao mesmo tempo lavrador, ou tecelão, ou pedreiro, e só o deixamos ser sapateiro, a fim de que a obra de sapateiro resultasse perfeita; e, do mesmo modo, a cada um dos outros atribuímos uma única arte, aquela para a qual cada um nasceu e que havia de exercitar toda a vida, com exclusão das outras, sem postergar as oportunidades de se tornar um artífice perfeito (PLATÃO, 1993, 374b-c: 81-82).

Quanto aos guerreiros, Platão afirma que “deve ligar-se ainda mais importância ao seu aperfeiçoamento” (idem, 374c: 82), visto que é dessa classe que serão selecionados os futuros guardiões do Estado. Assim, “precisam de se exercitar em muitas ciências para ver se são capazes de agüentar estudos superiores ou se sentem receio deles, como aqueles que têm medo nos demais casos”.

No que concerne à educação dos guardiões, Platão (idem, 504c-d: 303) ressalta que devem seguir um caminho mais longo: “eles têm de ir pelo caminho mais longo, e que não se esforcem menos nos estudos do que nos exercícios físicos; ou então, jamais atingirão o fim da ciência, que é a mais elevada e a que mais lhes convêm”. Ao mencionar esse caminho, Platão só

³⁸ Para Platão, a família é tão desnecessária na educação das crianças, que elas cresceriam sem saber quem são seus verdadeiros pais. É interessante observar que esse aspecto defendido por Platão, é totalmente contrário à mentalidade de hoje, que atribui um papel importantíssimo à família.

³⁹ O termo guardião, normalmente utilizado como sinônimo de guerreiro, comporta um sentido mais abrangente: o filósofo, aliciado entre os guerreiros, é também um guardião da cidade, visto que contribui para sua ordem. Além de qualidades físicas (vigor, beleza) e espirituais (coragem, firmeza) que caracterizam os bons guerreiros, os guardiões necessitam de qualidades intelectuais que demandam o estudo da filosofia: “ora dá-se o caso de o nosso guardião ser guerreiro e filósofo” (PLATÃO, 1993, 525b: 335).

pode estar se referindo ao caminho da própria cultura filosófica que os governantes devem percorrer. Na verdade, a cultura filosófica platônica aspira modelar o espírito dos governantes através do conhecimento do bem.

Deste modo, é aos guardiões, cuja tarefa é dirigir a cidade, que Platão reserva uma educação esmerada, completa. Ora, pode-se dizer que a educação é plena na medida em que considera o homem em todas as suas dimensões. É uma educação que visa aperfeiçoar e desenvolver plenamente todas as capacidades do homem: física, moral, intelectual, propiciando à alma, toda ordem e harmonia que a fazem aproximar-se do bem. No entanto, tal privilégio é reservado a poucos na cidade platônica ideal, ou seja, àqueles que por sua natureza, têm aptidão para tal.

Nesse contexto, a justiça aparece quando cada classe realiza sua própria função, sem ameaçar o equilíbrio geral, caso que aconteceria se alguém almejasse exercer um papel que não lhe competisse, e cujo resultado seria a injustiça:

Se alguém que é por natureza um artífice ou negociante qualquer, e depois exaltado pela sua riqueza, pela multidão, pela força, ou qualquer atributo deste gênero, tentar passar para a classe dos guerreiros, ou um guerreiro para a dos chefes e guardiões, sendo indigno disso, e forem esses que permutem entre si instrumentos e honrarias, ou quando o mesmo homem tentar exercer estes cargos todos ao mesmo tempo, – nesse caso penso que também acharás que esta mudança e confusão serão a ruína da cidade (PLATÃO, 1993, 434a-b: 188).

O Estado deve permanecer unido, a fim de que cada um seja encaminhado à tarefa para a qual nasceu, para que aos melhores jovens seja oferecida uma educação apropriada e não se modifiquem nem as leis que dirigem a educação nem a ordem do Estado.

Fundado o Estado ideal, é evidente que este será sábio, corajoso, temperante e justo. Eis as quatro virtudes cardeais: a justiça, a sabedoria, a coragem e a temperança (PLATÃO, 1993, 427e: 176). Para ser perfeito o Estado deve possuir essas quatro virtudes. Cada classe que compõe o Estado possui sua própria virtude: a sabedoria pertence aos guardiões, a coragem aos guerreiros e a temperança aos artífices; mas esta última não lhes é exclusiva, estendendo-se por todo o Estado e, por ser uma espécie de harmonia, a temperança contribui para manter a concórdia entre governantes e governados, quanto a saber quem deve comandar e quem deve obedecer (idem, 432a: 184). Já a justiça se apresenta como justa medida, e é a virtude comum a

todo o Estado, trabalhando, e que se realiza, quando “cada um se ocupa de uma função na cidade, aquela para a qual sua natureza é mais adequada” (idem, 433a: 190).

Para ter uma visão de como a justiça se manifesta nos homens, é preciso examinar como ela se manifesta no Estado – este último concebido como um indivíduo ampliado. Platão se vale da distinção das faculdades da alma para fundamentar essa discussão: “... não é absolutamente forçoso que concordemos que em cada um de nós estão presentes as mesmas partes e caracteres que na cidade?” (idem, 435e: 191).

Assim como o Estado é constituído de três classes sociais, a alma é formada por três partes: a racional (razão), a irascível (ira) e a concupiscível (desejo). Através da primeira, “pensamos”, da segunda, “irritamo-nos” e da terceira, “desejamos” (idem, 436a-b: 191). A parte irascível está do lado da razão, mas se for arruinada por uma má educação pode associar-se à parte mais baixa da alma, isto é, à concupiscível, observa Platão (idem, 440e-441a: 200). Para ele, muitos não chegam a alcançar a razão, enquanto outros só o fazem em idade avançada.

As três partes da alma estariam presentes nos indivíduos e na cidade. Platão faz, também, uma equiparação entre as virtudes cardeais, próprias de cada indivíduo, e as virtudes da cidade. Começa por recordar o que foi dito anteriormente sobre o fato de a cidade ser justa quando cada um, dentro de sua classe, desempenha corretamente sua tarefa.

Assim, como é sábia e tem a função de velar por toda a alma, à razão cumpre governar, enquanto que a ira lhe deve estar submissa. A educação dessas duas partes se dará da seguinte maneira:

...uma mistura de música e de ginástica que harmonizará essas partes, uma fortalecendo-a e alimentando-a com belos discursos e ciência, outra, abrandando-a com boas palavras, domesticando-a pela harmonia e pelo ritmo (PLATÃO, 1993, 441e-442a: 202).

Uma vez educadas, a razão e a ira devem dominar o elemento concupiscível que, geralmente, é a maior parte da alma, pois é ele o responsável pela insaciabilidade de riquezas e prazeres corporais. A parte racional deve deliberar e a irascível obedecer às ordens com coragem.

- Ora nós denominamos um indivíduo de corajoso, julgo eu, em atenção à parte irascível, quando essa parte preserva, em meio de penas e prazeres, as instruções fornecidas pela razão sobre o que é temível ou não.
- Muito bem.
- E denominamo-lo de sábio, em atenção àquela parte da alma pela qual governa o seu interior e fornece essas instruções, parte essa que possui,

por sua vez, a ciência do que convém a cada um e a todos em conjunto, dos três elementos da alma.

- Exatamente.

E agora? Não lhe chamamos temperante, devido à amizade e harmonia desses elementos, quando o governante e os dois governados concordam em que é a razão que deve governar e não se revoltam contra ele?

- Efectivamente, a temperança não é outra coisa senão isso, quer na cidade, quer no indivíduo (PLATÃO, 1993, 442b-d: 202-203).

Assim, fica assentado que, na cidade e na alma dos indivíduos, há os mesmos elementos e no mesmo número. O seu equilíbrio ou o seu desequilíbrio é que conduz à justiça ou à injustiça. O indivíduo harmônico ou íntegro emerge apenas quando as três partes do homem agem como um todo. Desse modo, no processo educativo, os jovens devem aprender, primeiramente, a controlar seus desejos, em seguida, a desenvolver a coragem e, finalmente, a usar a razão, a fim de atingir a sabedoria.

A construção do modelo de cidade perfeita para o homem perfeito implica ter presente a idéia de perfeição, que se encontra para além do mundo material, sendo possível alcançá-la somente através da educação ideal, pela qual os homens atingem o bem e tornam-se cidadãos ideais.

3. Dimensão política da educação: o regresso da alma do mundo inteligível ao mundo sensível

Platão empreendeu seu projeto educativo a partir da questão geral: Pode a virtude ser ensinada?, levantada pelos sofistas na Atenas do século V a.C. Sobre esse assunto, Moreau (*in* CHATEAU: 27) deixa evidente a opinião de Platão sobre a virtude como ciência: “se a virtude não fosse ciência, ou, por outra, se a moralidade não estivesse fundada em princípios, no conhecimento de um ideal e das razões supremas da ação, não poderia haver virtude estável, nem educação moral segura e eficaz”.

Assim, as idéias de Platão são dominadas por uma preocupação moral: como educar o homem moralmente bom? Que tipo de educação é necessária para formar o homem virtuoso? Decide que a formação de homens com firme disposição para a prática do bem só pode se dar por meio de uma educação plena, que não separe o indivíduo de seu compromisso com o coletivo.

Assim, a virtude ou excelência do homem, aquela que faz dele um homem de bem, é prometida pela educação platônica.

Em Platão, moral e política são impartíveis: o homem perfeito, de bem, só pode ser o perfeito cidadão. O homem e o cidadão são indissociáveis. A dimensão social do homem em Platão é tão forte que resulta na necessidade de ele estar junto, unido com os outros. O homem e a esfera social estão de tal modo ligados que não é possível pensar em um desagregado do outro.

A educação em *A República* é pensada em função da formação do cidadão, a partir de uma perspectiva política. A saída da caverna e a ascensão à ciência do bem têm a finalidade de preparar o filósofo para o seu retorno à caverna, ou seja, torná-lo apto para governar a cidade ideal. Se a elevação para fora da caverna demanda um esforço dolorido e árduo, visto que implica acostumar-se gradativamente à luz, o retorno ao seu interior é igual ou até mais difícil, pois demanda acostumar-se novamente às trevas.

Depois de operada a rigorosa seleção, na qual as melhores naturezas alcançarão a ciência mais elevada (o bem), e percorridos os passos gradativos e penosos (educação específica e minuciosa destinada a conduzir os melhores guardiões à condição de autênticos filósofos) que a ascensão ao bem exige, o prisioneiro libertado deve assumir o compromisso ético-político de auxiliar na ascensão dos demais. Para tanto, tem que regressar ao interior da caverna e libertar seus antigos companheiros.

Reale (1994: 299) diz que “este retorno é, indubitavelmente, o retorno do filósofo-político, o qual, se seguisse apenas seu desejo, ficaria a contemplar a verdade no mundo inteligível; mas, ao invés, superando tal desejo, desce para tentar salvar também os outros”. O verdadeiro político, segundo Platão, não ama o mando e o poder, pois governa como um serviço prestado à cidade, tendo em vista somente a justiça e o bem da sociedade. É claro que é melhor para a cidade que ela seja dirigida com justiça – na acepção de Platão –, mas, para isso, é justo sacrificar a vida dos guardiões, sua alegria pessoal da meditação, já que implica a volta dos guardiões para governar contra a sua vontade?

Platão supõe não estar sendo injusto com os filósofos que atingiram o bem supremo, ao atribuir-lhes a responsabilidade pela defesa dos outros, pois tem razões justas para tal atitude. O regresso do filósofo é, então, para Platão, uma obrigação, visto que o prisioneiro libertado teve sua educação custeada pela 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 se criar homens destes [aptos a contemplar o bem] na cidade, a lei não o faz para deixar que cada um se volte para a atividade que lhe aprouver, mas para tirar partido dele e da união da cidade. Para ele, as pessoas da mesma espécie, nascidas noutras cidades é natural que não tomem parte nas suas dificuldades, efetivamente, fizeram-se por si mesmas, a despeito da respectiva constituição política. Ou seja, uma vez que se formaram por si mesmas, essas pessoas não tem que pagar o sustento a quem quer que seja, não precisam prestar contas já que não tiveram suas despesas custeadas pela cidade. Mas a vós, nós formamos-vos para vosso bem e do resto da cidade, para serdes como os chefes e os reis nos enxames de abelhas, depois de vos termos dado uma educação melhor e mais completa do que a deles, e de vos tornarmos mais capazes de tomar parte em ambas as atividades – deve, portanto, cada um por sua vez descer à habitação comum dos outros e habituar-se a observar as trevas – uma vez habituados sereis mil vezes melhores do que os que lá estão (PLATÃO, 1993, 519e-520c: 325-326).

Este é o sentido de uma educação ética, que busca a realização pessoal através da realização do bem coletivo. Taylor⁴⁰, citado por Reale (1994) deixa claro esse ponto ao afirmar que

Nenhum homem vive em si e para si, e o homem que progride pessoalmente tendo como alvo a bem-aventurança, é inevitavelmente animado pelo espírito missionário para toda a comunidade. Por isso, o filósofo não pode ser justo para consigo sem ser um rei-filósofo; não pode obter a salvação sem levá-la à sua sociedade.

Nesse contexto, o que importa não é a ascensão social individual ou o poder e a riqueza a todo custo, mas o bem de todos os cidadãos. A receita resume o espírito da cidade ideal de Platão. Para ele, uma cidade só é sabiamente governada se o for por homens totalmente desinteressados, não apegados ao poder, a fim de evitar discórdias entre os aspirantes. Além disso, os guardiões devem abster-se de todos os bens materiais, do dinheiro, da família, de sua privacidade, visto que se consagrarão inteiramente à sua tarefa de dirigir a cidade. A eles não será necessário, portanto, nem prata nem ouro humanos, pois possuem esses elementos divinos em sua alma (PLATÃO, 1993, 416e-417b: 160).

⁴⁰ TAYLOR, A. E. *Platone*. 414.

Vivendo desta maneira, consoante o saber que possuem sobre a justiça, a virtude, a coragem e o bem, estabelecerão uma cidade justa, trazendo a contribuição de sua sabedoria para o bem comum.

As relações entre política e educação estão evidentes: educa-se para tornar os cidadãos participantes da *polis*. Daí a educação ser tão decisiva para Platão, porque é sua melhor ferramenta para alcançar a *polis* sonhada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao expor de modo sucinto o pensamento educativo de Platão, com ênfase na alegoria da caverna, é interessante fazer mais alguns apontamentos, delineando até algumas possíveis semelhanças e discordâncias com o autor. Tais considerações serão feitas tendo em vista não somente ampliar as possibilidades de indagações, mas para nos “dar a pensar”.

O processo de elevação da alma do mundo dos sentidos ao inteligível a fim de alcançar o bem, descrito no livro VII, é apresentado como uma passagem da ignorância ao saber, ao longo da qual tem-se um extenso trajeto educacional, que exige do educando muito esforço e disciplina. Como foi elucidado nos capítulos anteriores, no final desse longo e penoso caminho, após entrar em contato com os modelos ideais da justiça, da beleza e contemplar suficientemente o bem, e tendo se tornado um filósofo, ele é, segundo Platão, levado a cumprir a tarefa de auxiliar na ascensão daqueles que ainda continuam vivendo na ignorância, como que confinados no mundo dos sentidos, das sombras.

Platão acreditava que, por meio do conhecimento, seria possível dominar os vícios decorrentes da parte mais baixa da alma – a concupiscível, vícios esses que prendem a alma ao

mundo sensível e a impedem de elevar-se ao bem. O bem é a fonte da existência de tudo, o manancial de idéias para a alma, enquanto que a maldade e a desordem na vida política são conseqüências da ausência de conhecimento, da ignorância do homem – condição em que ele se apresenta enquanto no interior da caverna.

Dentro dessa habitação subterrânea, o homem é, na perspectiva do autor, uma criatura selvagem, mal-educada, ignorante. Ao sair de seu interior e receber uma educação correta, conforme sua natureza, o homem converte-se numa criatura divina, embora a mais divina de todas seja, para Platão, o filósofo, porquanto este conseguiu passar por todas as etapas do programa educativo por ele delineado, atingindo o bem.

Depois de contemplar satisfatoriamente a verdade e ter passado da opinião (*doxa*) à ciência (*episteme*), o filósofo que se libertou das correntes deve retornar ao meio dos homens para orientá-los, para colocar o que viu à disposição da cidade, ainda que isso contrarie sua vontade de contemplar permanentemente o bem supremo. Trata-se da necessidade da ação política, de se pôr a serviço dos homens e da sociedade, desde que essa ação seja dirigida pelo modelo ideal.

Assim é que, tendo contemplado abundantemente a idéia do bem, o filósofo deverá tomá-la sempre como ponto de referência, para promulgar na cidade as leis sobre o belo, o justo, o bom (PLATÃO, 1993, 484c-d: 268). Na verdade, a tarefa de retornar ao mundo inferior, às trevas da caverna, regressar à vida política só é possível porque o progresso do pensamento já ocorreu no mundo das idéias, de onde derivam seus critérios e suas leis.

É interessante notar que, na mentalidade liberal, o que importa é o indivíduo ascender socialmente a qualquer preço, cada um por si. Além do mais, esperam-se muitos privilégios dessa ascensão: riqueza, poder, prestígio e, quanto mais se tem, mais se quer. E isso acontece, principalmente, entre as pessoas que conseguiram a ascensão e que passaram a deter o poder. Elas são tomadas pela ambição e pelo egoísmo, a ponto de cometerem atrocidades.

Na concepção platônica os governantes devem, inversamente, ser desapegados e desinteressados do poder e, além disso, não devem possuir propriedades, dinheiro, luxo, pois têm que se colocar a serviço da coletividade: “só mandarão na cidade aqueles que são realmente ricos, não em dinheiro, mas naquilo em que devem abundar quem é feliz – uma vida boa e sensata” (PLATÃO, 1993, 521a: 327). Isso, evidentemente, não quer dizer que eles nada devam possuir, mas sim que suas posses, ou o desejo de obtê-las, não os impeçam de, realmente, serem bons

governantes, de fazer o bem e auxiliar seus concidadãos. Para Platão (idem, 521b: 327), “é mais bem governada a cidade em que aqueles que devem deter o poder não estão enamorados dele; acontece o inverso com aquela cujos dirigentes são mais ávidos de poder”.

Conseguir que os prisioneiros da caverna despertem de sua prolongada ilusão, que subam para fora daquelas profundezas e se elevem na contemplação do bem não é uma tarefa singela, nem breve. A educação platônica abrange, assim, etapas e estágios progressivos, desde os níveis primários até os mais avançados, cujo objetivo é o desenvolvimento da atividade intelectual, transcendendo todos os obstáculos sensíveis para atingir o bem ideal. Educação, nesse sentido, é tarefa para a vida inteira: “é somente aos cinquenta anos que se completa a formação do homem” (PLATÃO, 1993, 540a: 360).

Para ser autêntica, a educação deve ser semeada longe de influências nocivas, de um ambiente social pervertido, da tradição, cujos componentes lhe são prejudiciais. Platão estava se referindo aos poemas homéricos, por suas falsas representações relativas aos deuses, que transmitem o medo, abrandam a bravura e fornecem modelos de iniquidade, perversidade e incredulidade. Diante desse tipo de literatura, “a alma fica perplexa, perturbada e sente um mal-estar” (HAVELOCK, 1996: 225); cabe, portanto, que seja extirpada e a atmosfera moral da cidade purificada, através do cultivo de uma atividade mental que não seja a repetição e a imitação.

Para essa finalidade, Platão ressalta não somente as atividades mais elevadas do espírito – as ciências matemáticas e a dialética –, apesar de dar prioridade a elas, mas também a ginástica e a música. Estas, embora ligadas ao corpo e às partes inferiores da alma, igualmente se fazem necessárias, desde que conduzidas pelos princípios da razão e pela idéia de bem.

Dessa maneira, a ginástica seria a mais racional possível, porquanto, para Platão, os exercícios físicos têm uma função importante: vivificar a alma, preparando sua concentração na contemplação das idéias; quanto à música, seria dotada de graça, harmonia e ritmo. Na verdade, ambas essas atividades – ginástica e música – contribuiriam no sentido de permitir a superioridade do espírito sobre o corpo. Deste modo, a alma só pode desenvolver-se com uma compleição forte e saudável; a fraqueza física, diversamente, seria um obstáculo à vida superior do espírito.

Platão, em *A República*, idealiza uma sociedade perfeita. Nesse contexto, a educação se define conforme a natureza de cada um, ou seja, ela seria uma preparação para que cada um

exercesse uma ocupação de acordo com sua aptidão. Nesse sentido, “a uns compete por natureza dedicar-se à filosofia e governar a cidade, e aos outros não cabe tal estudo, mas sim obedecer a quem governa” (PLATÃO, 1993, 474c: 253).

Há, na verdade, uma seleção entre aqueles que se identificam com as tarefas da vida material e os que possuem naturezas mais racionais, capazes de exercer o poder político. É assim que, para Platão, aos filósofos cabe pensar e governar, aos guerreiros lutar e aos artífices trabalhar para os guardiões e os guerreiros.

Na cidade ideal, a justiça seria uma harmonia, que se realiza quando cada espécie de natureza cumpre satisfeita sua virtude, sem ameaçar o equilíbrio geral (idem, 443c-d: 204-205). A justiça assim se realizando, garante uma tal coerência à sociedade platônica que ela nunca envolta em qualquer dificuldade, o que, para Platão, asseguraria uma “formação feliz” aos seus membros. Ponce (1991: 59) diz que “o afã demonstrado pelos guardiões de querer manter-se indefinidamente no poder, se revela sem reticências na harmonia de Platão”.

A preocupação central dos guardiões deve, então, ser o bem da alma e de seus contrerrâneos. Eles são desincumbidos de qualquer ocupação manual, visto serem elas indignas da atividade de homens livres e superiores. Quanto aos artífices e guerreiros, também se pode dizer que sejam livres, embora não plenamente como os filósofos que atingiram o bem, mas porque aceitam sua situação e reconhecem que sua atividade é benéfica ao todo a que pertencem.

Tendo em vista os pressupostos de Platão, é difícil dizer se tal modelo de Estado, coerente internamente, ou se o ideal de homem virtuoso, seguido pela *paidéia* platônica, são de fato justos ou não. Na verdade, eles são justificados ou legitimados por um modelo idealista de filosofia, assim como o é a maneira pela qual o programa educativo prescrito por Platão é imposto. Ele não deixa de ser uma proposta repleta de violência: a expulsão dos poetas e dos sofistas, a seleção dos bens culturais a serem ensinados e a ascese requerida pela formação do filósofo, e dos demais cidadãos.

A educação apresentada por Platão, ao contrário de ser prazerosa – no sentido de satisfazer ao interesse imediato – requer esforço e disciplina. A satisfação será sentida somente ao fim de uma longa e árdua jornada, quando será possível “colher todos os frutos que semeara” (PLATÃO, 1981, 276b-c: 150). A educação, nesse sentido, é algo bem distinto dos “jardins de Adônis” que florescem em oito dias e também murcham rapidamente: ela é como a arte do

verdadeiro agricultor, um trabalho sério, que requer lavras profundas, um terreno apropriado, escolha das sementes, um trabalho de cultivo continuado e ardente (MARROU, 1975: 127).

Trata-se de um processo gradativo, que demanda dedicação, implica momentos de incerteza, de dúvida. É necessário ajudar o discípulo a ascender cada vez mais e, se preciso, forçá-lo, a fim de poder transcender o mundo das sombras e contemplar o mundo superior. Não há, pois, na concepção educativa de Platão, lugar para o espontaneísmo e o não-diretívismo pedagógico, que reduzem o papel do esforço na aprendizagem.

Infelizmente, essas concepções se enraizaram de tal forma na mentalidade dos educadores de hoje, que acabaram por gerar conseqüências negativas no ensino. Além disso, houve, nesse contexto, a desvalorização dos conteúdos a serem ensinados, bem como a minimização do papel do educador, que se transformou numa espécie de facilitador da aprendizagem.

Não se pretende, com tais observações, advogar uma concepção educacional diretiva apoiada no modelo de ascese e do programa educativo de Platão, o que, aliás, não seria possível. Trata-se, isso sim, de salientar que a educação não é uma tarefa simples, que a dificuldade e o esforço estarão continuamente presentes. Além disso, a satisfação para o qual a educação tende, não é uma satisfação imediata como a que se tem nos momentos de diversão; ela não exclui o doloroso, mas vai a fundo para excedê-lo, pois supõe passar por obstáculos, superar desafios, sendo fruto de constante esforço.

Na concepção platônica, aquele que goza de mais saber está mais próximo da verdade, exercendo influência sobre quem não o possui, ou seja, o mestre aparece como a figura central, a figura que tem o poder porque desfruta do saber, porque já atingiu aquele mundo racional, aquele mundo inteligível que é o mundo da verdade. Por isso mesmo, sua responsabilidade política é maior que a de qualquer outro cidadão. Já os discípulos, em geral estão satisfeitos com as aparências, acomodados em seu estado de ignorância e cheios de falsas certezas, pois vivem no mundo das sombras, da mudança, da transformação, da temporalidade.

O mestre deve, desse modo, mostrar o caminho aos acomodados da caverna e provocá-los, a fim de forçar sua desinstalação, sua desacomodação. Ora, toda desacomodação pressupõe um abandono do estado de “conforto”, de “comodidade”, de “bem-estar”, típico do mundo das sombras, e uma disposição para a busca da verdade, para ascender ao mundo das idéias. Por isso, o mestre-filósofo deve encorajar e estimular o discípulo a aprimorar sua capacidade de pensar

com maior profundidade, rigor, clareza; ou melhor, deve buscar dar uma nova direção ao seu olhar, proporcionando-lhe um ambiente apropriado para que a aprendizagem de fato ocorra.

Para tanto, faz-se necessária uma comunicação efetiva entre mestre e discípulo. Este, afogado em sua própria insipiência e falsas certezas é colocado por aquele numa situação de embaraço, sendo sacudido, desacomodado, arrastado para fora da caverna, a fim de ser libertado de seu estado de ignorância. Este é o primeiro passo da filosofia: o embaraço da alma frente às dúvidas sobre o julgamento proveniente dos sentidos. É na exigência da pureza intelectual, que liberta das aparências sensíveis, que a dialética se converte no instrumento do conhecimento do bem, visto ser uma atividade da alma.

É, pois, o mestre quem, no diálogo (dialética) liberta o discípulo. Mas, em certa medida, o discípulo também liberta o mestre, visto que é ele quem permite àquele realizar sua vocação propriamente política e, assim, vivenciar em plenitude a educação que recebeu.

O diálogo, do mesmo modo que tinha grande importância para Sócrates e Platão, também é fundamental na sociedade de hoje, marcada por distorcidas relações de poder, até mesmo no ambiente escolar. Ele é importante para amenizar potenciais influências negativas na formação das crianças e jovens, como, por exemplo, o impacto que os meios de comunicação têm no imaginário infantil e juvenil. O individualismo também se impõe, cada vez mais, como filosofia de vida, do mesmo modo que aumenta a indiferença para com as necessidades do outro, valores esses freqüentemente reforçados pela mídia.

Nesse contexto, o diálogo surge como um instrumento para a superação da rigidez e da intransigência que contribuem para afastar o homem da coletividade, privilegiando o individual em detrimento do social. Quando há diálogo não há isolamento. Através dele, podem-se estimular valores como a solidariedade, a confiança recíproca e estabelecer uma autêntica comunicação em vez da agressividade e da competição entre os homens. Paulo Freire (1987: 83) deixa claro a necessidade do diálogo para a educação: “sem ele não há comunicação e sem esta não há verdadeira educação”.

Na educação, e por ela, o homem não somente assume uma condição de abertura ao novo, mas, sobretudo, supera a si mesmo, atualiza suas capacidades e potencialidades. O homem se apresenta como um composto de impulsos que ora se agregam e ora divergem entre si. Assim, é difícil conciliar essas forças interiores que incitam o ser humano, visto serem contraditórias. Em

um momento, sente-se atraído para o alto, para o absoluto, guiado pela racionalidade; em outro, deleita-se com a limitação e a debilidade, controlado por sua irascibilidade e concupiscência.

Desta maneira, a alegoria da caverna mostra que se abrir à novidade da realidade é, muitas vezes, difícil. Contemplar os objetos iluminados pela luz do Sol e até o próprio Sol tem um custo: o abandono das próprias certezas e opiniões. Esse abandono impele a uma mudança de atitude: não se deixar mais iludir pelas realidades sensíveis como bens materiais, poder, honrarias, fama, opiniões, ou valores estabelecidos que, aos nossos olhos, são bem mais verdadeiras e concretas do que as realidades inteligíveis, isto é, as idéias do bem, do verdadeiro, do justo, do belo.

Para isso, é necessário possuir muita coragem e audácia. Viver já pressupõe correr riscos e superar desafios; assim, construir o verdadeiro e autêntico homem demanda constante e incansável dedicação. O homem é um ser aberto, e essa capacidade de abertura possibilita-lhe conhecer-se a si mesmo. Abrir-se implica viver em comunidade, uma vez que o convívio social e coletivo é fundamental. Sozinho e isolado, a tendência do homem é fechar-se sobre si mesmo, sobre seu egoísmo, sua auto-suficiência, sua arrogância, seu orgulho e tudo o que possa “matar a si mesmo”, assim como Narciso, que se afogou em sua própria vaidade. Platão nos convida a sair de nosso mundo para voltarmos diretamente à vida em sociedade, realçando a dimensão de transcendência do ser humano, ou seja, aquela dimensão que nos coloca face a face com o bem.

A idéia do bem é, para Platão, a mais alta em perfeição: todos os seres vivos e todas as coisas não existem senão na medida em que participam do bem. E o bem supremo é também a suprema beleza. Ora, o que importa não é a opinião transitória, mutável, efêmera de que algo é belo ou não, mas a idéia da “Beleza em si”, ou seja, a sua essência, que está presente para além do mundo das aparências. Essa idéia não se revela por canais sensíveis e materiais; ela brota da inteligência através do gradual desenvolvimento da alma, gerando frutos de sabedoria e virtude. E, uma vez nutrida a alma com tais frutos, eles serão preservados pela obra da educação e difundidos gloriosamente para a posteridade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, 1014 p.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2ª ed. revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. v. 1, 552 p.

CORTELLA, Mário Sérgio. *A escola e o conhecimento: fundamentos epistemológicos e políticos*. 3ª ed. São Paulo: Editora Cortez, Instituto Paulo Freire, 2000, 166p.

DEBESSE, Maurice; MIALARET, Gaston (org.). *Tratado das Ciências Pedagógicas*. Tradução e notas: Luiz Damasco Penna e J. B. Damasco Penna. 3ª ed. São Paulo: Edusp, 1974, v. I, 121 p.

FAZENDA, Ivani (Org.). *Metodologia da Pesquisa Educacional*. 4ª ed. São Paulo: Editora Cortez, 1997, 174 p.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 25ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, 184 p.

GADOTTI, Moacir. *História das idéias pedagógicas*. 8ª ed. São Paulo: Ed. Ática, 2001, 319 p.

GLOTZ, Gustav. *A Cidade Grega*. Tradução: Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Difel, 1988, 355 p.

HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Tradução: Enid Abreu Dobránsky. Campinas, SP: Papyrus, 1996, 339 p.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução: Artur M. Parreira. 3ª ed. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1994, 1440 p.

JASPERS, Karl. *The great philosophers*. Tradução: Ralph Manheim. New York: Harcourt, Brace & World Inc., 1962, 396 p.

LOMBARDI, José Claudinei; DERMEVAL, Saviani (orgs.). *Marxismo e Educação: debates contemporâneos*. Campinas, São Paulo: Autores Associados, 2005, (HISTEDBR), 274 p.

MANACORDA, Mário de Alighiero. *História da Educação: da antiguidade aos nossos dias*. Tradução: Caetano Lo Monaco. São Paulo: Ed. Cortez, 1989, 384 p.

MARROU, Henri-Irénée. *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo: E.P.U./Mec., 1975, 638 p.

MARX, Karl. *A questão judaica*. São Paulo: Centauro Editora, 2000, 103 p.

MOSSÉ, Claude. *Atenas: A História de uma Democracia*. Tradução: João Batista da Costa. Brasília. Ed. UNB, 1979, 142 p.

MOREAU, Joseph. *Platão e a educação*. In CHÂTEAU, Jean. *Os grandes pedagogistas*. Tradução: Luiz Damasco Penna e J. B. Danasco Penna. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1978, 400 p.

OZMON, Howard A.; CRAVER, Samuel M. *Fundamentos Filosóficos da Educação*. Tradução: Ronaldo Cataldo Costa. 6ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2004, 398 p.

PLATÃO. *A República*. Introdução, Tradução e notas: Maria Helena da Rocha Pereira. 7ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, 515 p.

_____. *As leis, ou da legislação e epinomis*. Prefácio: Dalmo de Abreu Dallari. Tradução, Notas e Introdução: Edson Bini. Bauru. 1ª ed. São Paulo: EDIPRO, 1999, 543 p.

_____. *Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Tradução e notas: José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores), 261 p.

_____. *Diálogos II: Fédon, Sofista, Político*. Tradução: Jorge Paleikat. 12ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, [199-], 219 p.

_____. *Fedro*. Tradução e notas: Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães & C. Editores, 1981, 159 p.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Introdução. 1972. In: PLATÃO. *A República*. 7ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, 515 p.

PIETTRE, Bernard. *Platão – A República: Livro VII*. Tradução: Elza Moreira Marcelina. São Paulo: Ática, 1989, 117 p.

PONCE, Aníbal. *Educação e luta de classes*. Tradução: José Severo de Camargo Pereira. 11ª ed. São Paulo: Cortez, 1991, 196 p.

POPPER, Karl R. *A sociedade aberta a seus inimigos*. Tradução: Milton Amado. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974, v. 1, 394 p.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga I: Das origens a Sócrates*. Tradução: Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1994, 424 p.

_____. *História da Filosofia Antiga II: Platão e Aristóteles*. Tradução: Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1994, 503 p.

SAVIANI, Dermeval. *Escola e Democracia*. São Paulo: Editora Autores Associados, 1995, 104 p.

SOARES, Antônio Jorge. *Dialética, educação e política: uma releitura de Platão*. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2002, 239 p.

SOUZA, José Cavalcante de; PALEIKAT, Jorge; COSTA, João Cruz. Vida e obra. 1987. In: *Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores), 261 p.

TARNAS, Richard. *A epopéia do pensamento ocidental: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo*. Tradução: Beatriz Sidou. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, 588 p.

TEIXEIRA, Evilázio F. Borges. *A educação do homem segundo Platão*. 3ª ed. São Paulo: PAULUS, 2003, 140 p.

VAZ, Henrique Claudio de Lima S.J. *Antropologia Filosófica I*. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2000. (Coleção Filosofia), 301 p.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução: Ísis Borges B. da Fonseca. 11ª edição. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2000.

_____; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1999.